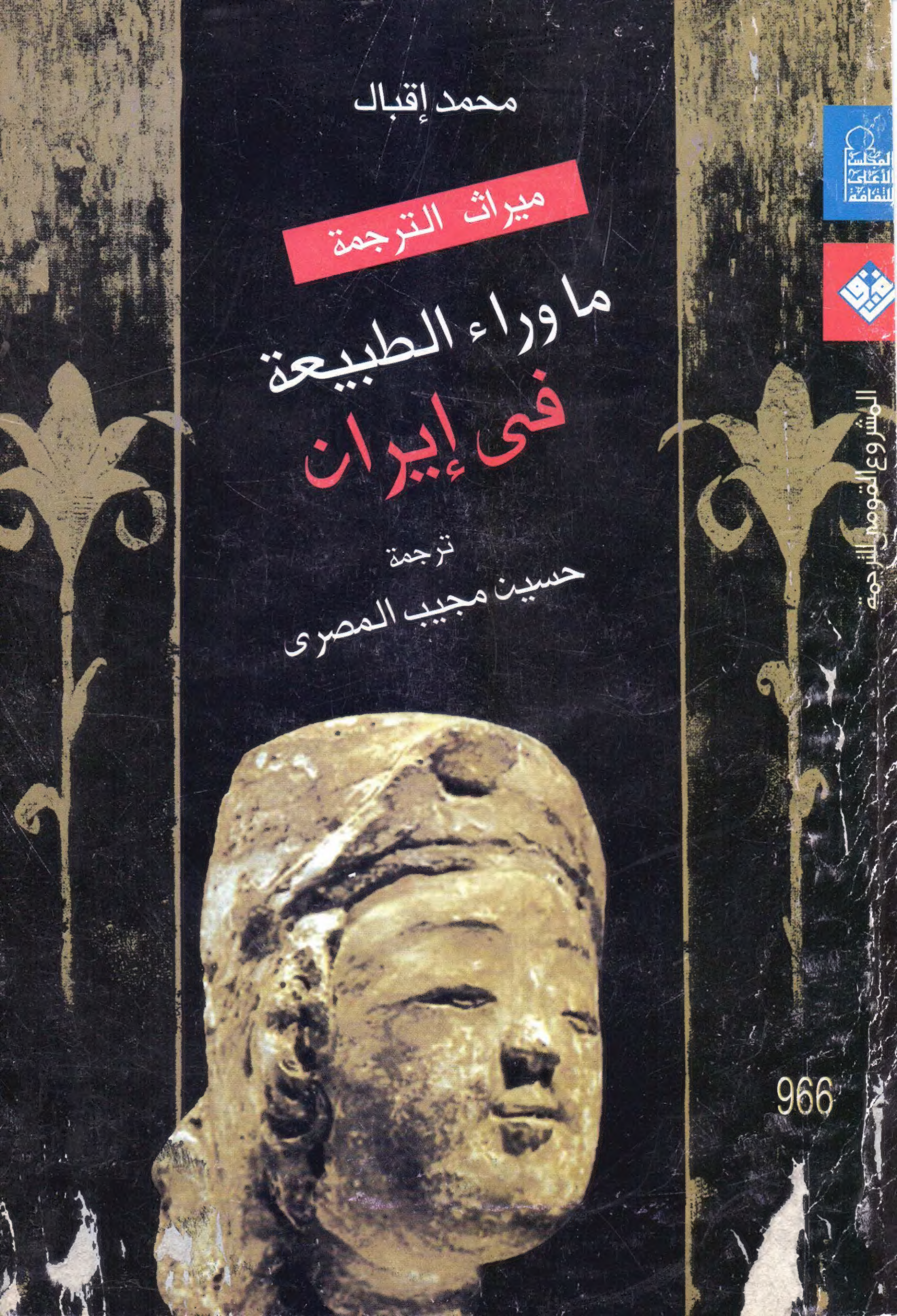

محمد إقبال
ميراث الترجمة
ما وراء الطبيعة
فى إيران
ترجمة
حسين مجيب المصرى
المجلس الأعلى للثقافة
المشروع القومى للترجمة
966









إن هذا الكتاب وهو باكورة فى ما أخرج إقبال من الحتم أن تكون له صفة الشهرة لا تتغير نوعيتها وإن تطورت من بعد صفاتها، وتلك حقيقة تلحظها على كتاب إقبال هذا الذى كان أشبه شىء بإرهاص ينبئ عما سوف تكون عليه عقليته فى مقبل الأيام، ويبشر بملامح عبقريته الممتدة من عبقريات غيرها على نحو بين لا يحتمل من شك ولا تأويل.

وهناك حقيقة تستوجب وقفة عندها، وهى ما ورد فى سيرة إقبال من أنه عندما أدركته حرفة الأدب فى صباه عالج نظم الشعر، يسير فى خطى الشعراء القدامى محكما تقليدهم والضرب على قالبهم فى الشكل والمضمون، وليس يخاف أن صنيعه هذا هو المتوقع من مثله فى تأثره بما أطلع عليه من تراث السلف.

تصميم الغلاف: أسامة العبد

المشروع القومى للترجمة

# ما وراء الطبيعة فى إيران

تأليـف : محمد إقبال

ترجمـة : حسين مجيب المصرى




٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المحرر : طلعت الشايب

- العدد : ٩٦٦

- ما وراء الطبيعة فى إيران

- محمد إقبال

- حسين مجيب المصرى

- ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

# ما وراء الطبيعة فى إيران

تأليف الشاعر الباكستانى الكبير

## محمد إقبال



شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة .

# ما وراء الطبيعة فى إيران

لشاعر باكستان الأكبر

## محمد إقبال

قدم له ونقله عن الفرنسية
دكتور
حسين مجيب المصرى

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ ش محمد فريد

# مقدمة

إن فرط الولوع بتصور الغيبيات تصورا مجرداً دقيقاً ليشكل أوضح خصيصة يمتاز بها الشعب الإيرانى ، وبناء عليه فإن الدارس للأدب الفارسى يقع على أسلوب بعينه فى التفكير فيه مسحة من أسلوب كابولا وكانت ، على الرغم من الأثر العميق الذى خلفه لهما ما لديهما من دقة متناهية فى الفكر . ويبدو لى أن الروح الفارسية إنما تهتم على الأخص بالتفصيلى ، مما يترتب عليه تجردها من القدرة على التنسيق والترتيب ، وهى التى تشكل لها مذهبا متميزا ، حينما تتصدى لتبيان المبادىء الأساسية من حيث صلتها بما تفضى إليه الملاحظة العامة .

إن الفكر البرهمى يرى ما للاشياء من وحدة باطنة ، والشأن كذلك لدى الفكر عند الفرس ولكن على حين يبذل البرهمى وسعه فى اكتشافها من حيث صلتها بكل مظاهر التجربة الإنسانية ، ويشرح شتى الكيفيات المستترة فى الأشياء الملموسة ، يلوح أن الفارسى يطيب نفسا بعموميتها وعالميتها الشاملة ، ولا يحاول أن يبين وفرة ما تتضمنه فى صميمها وإن الخيال الفارسى المرفرف يحط على زهرة وزهرة وكأنه فى نشوة سكره ، ويبدو عاجزا عن تمثل الحديقة فى كل مالها من مقومات تشملها .

وبسبب من هذا يعرب عن أعمق أفكاره وأحاسيسه فى نمط من الشعر يعرف بالغزل على الأخص وهذا الشعر هو مايجلى روح الفنان عنده .

أما الهندى فهو يطلب مصدرا للمعرفة أسمى ، ويقصر عن ذكر مايتمرس

( ما وراء الطبيعة )

# مقدمة المترجم

يسعنا بادىء ذى بدء قولنا ، إن هذا الكتاب لإقبال لم يقدر له من اتساع السيرورة واستفاضة الذيوع فى الآفاق ما قدر لسواه مما جرى به قلمه . ومبلغ العلم إنه إنما ذكر عرضاً فى لمحة خاطفة وإشارة غير كافية ولا شافية ضمن سرد لسيرته فقيل إنه تقدم به رسالة إلى جامعة ميونخ الألمانية عام ١٩٠٨ لينال به إجازة الدكتوراه . وفى الحسبان أن الهمة لم تنصرف إلى نقلة كتابا عربيا ، على حين ظهرت جمهرة كتبه فى لغة الضاد .

والرأى عندى أن ذلك مردود إلى أكثر من وجه . فالكتاب بحث يقوم على أسس ركينة من أصول المنهجية العلمية ، ورسالة جامعية لها المخصوصية على النطاق الأضيق ومن الرسائل الجامعية ما يصلح للنشر ومنها مالا يجدر به لسبب أو آخر . كما أن الكتاب لا يجلى شخصية إقبال على النحو المتعارف المألوف أو على التحديد والتوضيح لا نظهر منه على المصلح الإسلامى ورفيع المكانة مرموق المنزلة الذى بذل الوسع كله ووقف العمر بطوله على حمل أمانة كان الأمين الوفى لها وما تراخى ولا تقاعس عنها حتى انقضت عنه من الدهر أيامه ، وجرى القضاء بأن يبشر من بعده الأكثرون بها وترتب على ذلك أن كان لنزعته الإصلاحية من الديمومة ما ندر أن يكون لنزعة فى الشبه تقاربها .

ونزيد فنقول إن عنوان البحث فى ظاهر دلالته قد يكون سببا فى اغتراب هذا الكتاب عن العرب خاصة أنه متعلق بالفرس

ولكن من الحق أن هذه الكثرة وإن توافرت وتضافرت لا تمنع من

رفع النقاب عن وجه الحقيقة . ومنها الحافز إلى النظر فيما كان ، للتفكير بما ينبغى أن يكون ، وهذا هو الحرى بإحقاق الحق . وما ضر لو اكتمل الناقص وأصبح الخفى هو الجلى ، وخرجنا على العلم بمزيد وجديد .

وأول ما يخلق بالذكر فى هذا الصدد ، أن النظر فى هذا الكتاب أمر لا غنية عنه لمن يخلى ذرعه لدراسة إقبال فى عموم وشمول ، لأنه لاشك متبين منه منهج تفكيره منلدن نشأته الأولى وهو يتوفر على تحصيل العلم فى بلاد الغرب ، مما كان له أثره فى أعماق وأبعاد ثقافته وتشكيل سمات نوعيتها . فمن المعلوم أن إقبالا جمع بين الحسنيين ثقافة الشرق والغرب جميعا ، وبذلك تراحبت آفاق تفكيره ، وتأتى له أن يختار من كل شىء أحاسنه ، بعد أن يوازن على بينة وبصيرة بين حضارتين بينهما ما بينهما من وجوه للتخالف والتشابه والإتفاق . وها هوذا يشير إلى مذاهب الحكماء وأهل الفكر من شرقيين وغربيين ومسلمين وغير مسلمين وقدماء ومحدثين . وبذلك يوسع مما كان محدودا ، ويعرف بما كان غريبا مجهولا ، ويضيف إلى المعرفة التى تقبل الإضافة أبداً ، ولا تقف عند حد على حال من الحال .

وإقبال فكير له الميل إلى التدبر والتأمل يتمنطق ويتفلسف ويشغل نفسه بالفلسفة العالية وهى ماوراء الطبيعة فى ريق شبابه وأول عهده بالتحصيل ولهذا خاص هام من دلالته ، لأنه يعلل ماتقف عليه من خصائص نزعته الإصلاحية التى يبدو فيها مجتهدا برأيه مستمسكا بمبدأ يحض عليه ويدعو إليه فى تحديد وتفهيد . إنه ليس وقافا عند حرفية النصوص وظاهرها ، بل يتدبرها ويعمل فيها رويته مستمدا من خلفية ثقافية . فيأخذ من تراث السلف ما يأخذ ويطرح مايطرح ، ويناطق العقل أخذا عن الغرب ، كما يحن إلى القلب أخذا عن الشرق ، فى دعوته الإصلاحية الإسلامية .

وإنما يهذا مظهر لجانبه العقلي ونوعية تفكيره ، وذلك ما تلقفه في الغرب ليفوّد به إلى الشرق ، داعية إسلامياً من طراز على حدة يتجه بالخطاب إلى أهل لا إله إلا الله ليذكرهم بما كانوا له ناسين ، ويعلمهم ما لم يكونوا به عالمين ، وبذلك ذاع له الصيت في قاصية الشرق والغرب على سواء ، وشغل المفكرين والمتأملين والدارسين على تفاوت بينهم في كثير وكثير .

إن هذا الكتاب وهو باكورة في ما أخرج إقبال من الحتم أن تكون له صفة الشهرة لا تتغير نوعيتها وطبيعتها وإن تطورت من بعد في صفاتها وتلك حقيقة تلحظها على كتاب اقبال هذا الذي كان أشبه شيء بإرهاص ينبىء عما سوف تكون عليه عقليته في مقبل الأيام ، ويبشر بملامح عبقريته المتميزة من عبقريات غيرها على نحو بين لا يحتمل من شك ولا تأويل .

وهنا حقيقة يستوجب وقفة عندها ، وهي ما ورد في سيرة إقبال من أنه عندما أدركته حرفة الأدب في صباه ، عالج نظم الشعر يسير في حذى الشعراء القدامى ، محكما تقليدهم والضرب على قالبهم في الشكل والمضمون ، وليس يخاف أن صنيعه هذا هو المتوقع من مثله في تأثره بما أطلع عليه من تراث السلف .

ومن أسف أننا نعدم السبيل إلى الاطلاع على أشعاره في تلك الفترة من عمره مما يعدمنا معه القدرة على تفهمها وتدبرها وبالتالي التعرف إلى إقبال من حقيقة شاعريته فلا نملك إلا أن نردد قول من قال إنه كان تقليديا ليس إلا .

ومن ثم نتحكم بأن أشعاره الأولى لا تفيدنا ولا تكاد في معرفة نزعته

على تحديد وتعيين . ونبادر إلى القول إن الشأن يختلف جد الاختلاف فيما يختص بكتابه الذى يصدقنا التعبير عن نزعته الفكرية التى لا ينفك عنها من أول صفحة سطرها إلى آخر صفحة رفع القلم عنها .

ومادام الشيء بالشيء يذكر ، فالقول لا ينتهى بنا إلى نهايته قبل أن نشير إلى حقيقة تتعلق بالشعر الفارسى عامة وشعر إقبال خاصة .

فما يخفى إلا على الأقلين أن الفرق ملحوظ بين مفهوم الشاعر عند العرب والفرس ، لأن الشاعر عند العرب هو من يعالج نظم القريض و كفى ، وصنيعه هذا مدخله فى زمرة الشعراء بقطع النظر عن اشتغاله بغير الشعر .

ونحن لا نعدم الأمثلة لذلك بل ما أكثرها فالجاهليون والإسلاميون شعراء وإن كان بينهم أمى لا يكتب ولا يحسب . والعباسيون من أمثال بشار وابن الرومى ومن عايشهم أو جاءوا قبلهم أو بعدهم شعراء غير أننا لا نعرف أن منهم أحد من حملة القلم أو أصحاب التآليف والتصانيف ، ولا نعرف من شعراء العرب فى سالف الدهر من خلف تراثا علميا ينطوى عليه كتاب أو كتب .

أما عند الفرس فالأمر على النقيض ، لأن الشاعر كان على الحظ الأوفى من أشتات العلوم والفنون ناثراً كاتبا بالعربية مطلقاً على أدبها يقول الشعر فيها على الغالب . يؤلف ويصنف فى التفسير والحديث ويقحم فى شعره مصطلحات العلوم والفنون عارضا مباحثها بكل مافى جعبته منها إلى الحد الذى يجعل شعره مستغلقا محجوبا عن الفهم لا يدرك كنه ما يقول إلا الراسخون فى العلم .

وإقبال من شعراء الهند الذين نظموا فى الفارسية شأن أسلافهم ، وهو

يشبه كثيرا منهم فى إتخاذ الشعر أسلوب تعبير على أن الشعر أوقع فى النفس وآخذ بالقلب وأبقى فى الحفظ ، وطالما نظم الفرس كتبا فيها الشروح كحقائق العلم وأصول التصوف وما أشبه ، وليس لهم مأرب من محاولة البلاغة أو التعبير عن ذات نفس ، وإنما كان همهم أن يتخذوا من الشعر أسلوب تعبير . وبذلك خوى كلامهم من روعة الفن ، وقصاراهم أن يعبروا عما يريدون عنه تعبيرا بالوزن والقافية .

وفى عود إلى إقبال نقول إنه لف لفه شعراء الفارسية فنظم كتبه وهى تتضمن فكرة يريد عنها إعرابا ومذهبا فلسفيا يدعو إليه ، ودعوة يريد أن تذهب عنه فى الورى فما كان عجيبا وهذا واقع الحال ألا نصادف فى معظم مانظم من كتب صورة بيانية أو قيمة فنية أو لمحة جمالية نقف عندها ونهتز طوبا لها .

غير أن هذا من شأنه لاينفى عنه الجدارة بأن يتسمى بالشاعر ، فهو الشاعر الحق ولكن بمفهوم الشاعر عند الفرس القدماء الذى ينظم الشعر وله غرض يسعى إليه قلما يخطر لغير الفرس ببال ، وإن كان ذلك لا يتعارض مع نظم الأنيق الرقيق .

وعليه فإقبال شاعر بما أسلفنا ذكره من مدرك ، وليس شاعر الوحى والسجية الذى يستنطق ما تموج به نفسه وتحن إليه حنينه .

إن شاعر الفكر والمذهب الذى يقول ماهو قائل ليفقه عنه كلامه من يستحب له أن يأخذ عنه ويتمعن بما ينهج ويفهم ما شرح ، إنه لا يريد أن يهيج شوقا ولا أن يؤجج دهشا ولا أن يذهب بذات جمال ولا يترنم

بشكوى الصبابة . لقد غض طرفه عن جمال الصور ليشاهد بعين القلب جمال الفكر .

وفى هذا الصدد على أخص الخصوص ، ما أجدر وأجمل ألا يفوتنا أن نستطلع رأى إقبال ونتعرف حقيقة موقفه من الشعر فارسيه وعربيه ، وصلته الفكريه بشعراء من الفرس والعرب .

إنه يخرج خروجا بعيدا عن المتوقع والمألوف حين نجده وقد أشاح عن حافظ الشيرازى أكبر وأشهر علم فى الشعر الفارسى ، ونعى عليه أن يقول شعرا يزهد فى الحياة ويزين لقارئه أن يتخاذل ويتكاسل ويقعد العزم على الوقوف بمجوة عن معتركها . ومعلوم أن حافظا لم يكن صوفيا شيخا لطريقة ، وإنما عبر فى روحانية شعره وجماليته بشعر يزدان من رمزية التصوف بما يسمو به إلى الأوج من حيث كونه قولا رقيقا أنيقا بكل معنى للكلمة ، وهذا من صنيعه عرضه لأشد النقد والتجريح من قبل من عاصروه من العلماء والأدباء والشعراء والذين درسوا أدب الفرس مستفيض الدراسة ، فما كان هذا الرأى مما يتوقع من مثله وهو من شعراء الفارسية وأهل العلم المحيط بأدبها .

ولكن إذا علم السبب بطل العجب ، فما كان إقبال مدفوعا إلى ذلك بباعث من عدم البصر بالشعر ولا جحود لفضل حافظ الشيرازى ومن لف لفه من شعراء الفارسية ، ولكن نزعته الفكرية إلى أمرين اثنين كانت محرك همته إلى ذلك . فقد كان يرى واجبا لا ترخص فيه أن يكون شعره أسلوب تعبير عن دعوته إلى رياضة الحياة على ما ينبغى وخوض معتركها بحيث تعمر بمن يعمرها ويزكيها وتقفر ممن يتخلف عن ركبها الذى يمضى قدما لا أخرا ، وإقبال إلى ذلك لا يأخذ بفكرة وحدة الوجود والرمزية

بالخمر إلى المعرفة الصوفية ، ويكره من صوفية شعراء الفرس أن يفنوا الذات الإنسانية فى الذات الإلهية .

إنه يستجمع كل هذا من رأيه فى قوله ما ترجمته :

أنا هندى عن الفرس غريب
وهلال ليس بى خمر تطيب

ومثل هذا من قوله أدل دليل على أنه صاحب رأى وذو عقل ومذهب وينم فى الوقت نفسه عن أنه شاعر لطيف تخيله رائع تعبيره .

ونزداد فى هذا عندما يخطر بالبال قوله تحت عنوان شعراء العرب :

وقل للشاعر العربى عنى
لياقوت الشفاه البخس منى
قبست النور بالقرآن حتى
جعلت الليل لى فجراً يغنى
وفى الأرواح قد أذكيت جمرا
ترابى ما يراه الناس قصرا
غدير ساكن حركت فيه
عبابا صار فى الكبراء بحرا
أترسم صورة ؟ لا يا غرير
لتعمل ما يخبرنه الضمير

أما الحاصل من كل ماسلف ذكره فهو حقيقة نظهر علوها لاتحتمل من ريب ولا تأويل ترشدنا إلى كنه شاعرية إقبال . إنه يذكر شعراء العرب متذكرا أن شعراء العرب فى صدر الإسلام شغلوا بتدبر القرآن وتفهمه عن كثرة إقبالهم على نظم الشعر ثم يتحدث عن نفسه ويقول إنه فى غنية بالقرآن عن نظم الشعر مبيناً أنه صاحب مذهب فى الإصلاح الإسلامى يتكىء فيه أساساً إلى تعاليم القرآن ويدعو القوم إلى النظر فيه حق النظر رجاء أن يصلحوا دينهم ودنياهم ثم يمتلىء زهوا وفخرا بأنه داعية إسلامى يخاطب القلب والعقل جميعاً ويتجه بشعر له يعود بالنفع على من يتلقاه منه ويعيه عنه فتصلح به حالة فى المعاش والمعاد ويتهكم بذلك الشاعر العربى يتأنق فى رسم الصور البيانية ويتغنى بشكوى الصبابة ورقة الحنين إلى ذات الحسن وهذا قصاراه من قول الشعر ويكاد يغلظ عليه اللائمة ويعيبه بأنه ناقص التجربة وشعره كلام لا نفع فيه فالوجه أن يقول الشعر فى ما يحقق الخير ويحرك الهمم إلى مثل أعلى وبالتالى إلى حياة أفضل وروحانية وعقلانية ترتبطان وتجتمعان على الأخذ بيد من تخلفوا عن الركب

هـذا ما يؤكده إقبال ويستوجبه شرطا على قائل الشعر كائنا من يكون .

وهو يذكرنا بحقيقة لا يسعنا أن ننساها أو نتناساها ، ألا وهى أن الإنسان عقل وقلب هما أشبه شىء بكفتى ميزان إن رجحت إحداهما شالت أختها . وهذا ما يترتب عليه ما يكاد يكون ضدية بين العقل والقلب ، وقد تضعف تلك الضدية فتصبح أقرب إلى الندية فى الأحايين . إلا أن الحكم فى عمومه لا يتغير والقضية لا تنعكس ، فإقبال أخذا من سيرته ونوعية ثقافته وما خلف من تراث هو ذلك الشاعر الذى عرفنا حده فى صدر كلامنا .

وكتابه الذى بين يدينا مؤكد ماذهب إليه معروف به موضح له ، بل نتجاوز ذلك لنقول إنه شق له تلك الطريق الطويلة ليتقل فيها خطاه إلى نهايتها ، فالأولى به أن يكون كتابا له خاص من أهمية فى التعرف إلى شخصية لها مالها من سمات وإضافة ذات نفع وسوف نعرض له على التفصيل لما احتوى بين دفتيه .

إن اقبالا هندى الجنسية إلا أنه باكستانى باعتبار أن منطقة الهند التى هى موطنه أصبحت من بعد دولة باكستان ، كما أنه فى عداد شعراء الفارسية لأنه نظم غالب كتبه بالفارسية ، ويسمى عند الفرس اقبال اللاهورى نسبة إلى مدينة لاهور التى كانت له دارا .

ولنخرجه عن كونه لنتظره نظرة متأمل ممحص متوسم فى بحثه هذا وراء الطبيعة فى إيران وجاءة أن نستوعب ماورد فيه ونتبين اقبالا فى شخصية طالب الفلسفة الإسلامية الذى يقدم بحثا له إلى نفر من أساتذة الجامعة ليروا فيه رأيهم ، وله الحرص ولا ريب فى تحديد كلامه وإصابة شاكلة الصواب مما يجعل من بحثه بحثا يتوخى فيه أصول المنهجية العلمية فى مراعاة واعية لدقة التبويب واجتهاد بالرأى فى الخروج من الخلاف بعرض للمنقول والتعقيب عليه بالمقول مع التزام لحدود المنطق فى إطلاق الأحكام جامعة مانعة .

يقول اقبال فى أول جملة من مقدمة كتابه إن الولع بالتصور المجرد وتمثل الغيبيات أوضح ظاهرة تتجلى فى الروح الفارسية تجذب الانتباه إليها وهذه حقيقة لاريب فيها وإن كانت أشبه ما يكون بإعادة إلى شق واحد من شقين لها .

ونحن نستحسن أن نتلقى هذا الرأى بفضل إيضاح لتكتمل الفكرة فى

الفهم لدى غير المتخصصين فى هـذا اللون من المعرفة الخاصة بالفرس . فمن المتعارف المألوف أن الفرس بفطرتهم مشغوفون بالمجاز والتمثيل والتخييل لا فى شعرهم وحسب ، بل حتى فى متن لغتهم وأصول تشكيل بنيتها ، ولهم الميل الذى يجرى عندهم مجرى العادة فى تفسير الحقيقة بالمجاز بل فى جعل الدلالة اللفظية على الأشياء بالتصوير تفصيلا .

ومن أمثلة ذلك أن يسموا النعامة ( شتر مرغ ) وهذا الاسم من اسمين فشتر بمعنى جمل ومرغ بمعنى طائر . ويسمون الزرافة ( شترگا ويلنگ ) واسمها من ثلاثة أسماء . شتر بمعنى جمل وگاد بمعنى بقر وپلنگ أى نمر .

أما الخادم ، فهو عندهم ( ناخن بدندان ) أى من يجعل ظفره فى سنه . وحسبنا هذه الأمثلة الثلاثة دليلا على أن الفارسى إذا شاهد شيئا ، سرعان ما ينطلق خياله إلى غيره يذكره به ويصوره له على نحو يعرف به وإن كان هذا خاصا باللغة ، فأولى به أن يكون مألوفا فى التعبير على النطاق الأوسع ، ويلزم منه أن يكون الشعر الفارسى غاية فى دقة المعنى وجمال الصورة ورونق العبارة .

وبذلك نكون قد أوضحنا حقيقة ما شاء اقبال إيضاحه ، ولكن بحيث تبدو الحقيقة بجذافيرها . كما ينبنى عليها بالتالى ضرورة أن فلاسفة الفرس هم من هم فى عمق تفكيرهم ودقة تصورهم ، وهذا ما عكف إقبال طويلا على درسته والتعريف به وإقامة قواطع الأدلة عليه .

ولقائل أن يقول إن التعقل يعارض التخيل وقد يعانده ، وهذا حكم يصح فى عمومه لا فى خصوصه ، فليس ما يمنع المتعقل أن يتخيل ولو فى الأحايين ،

وإذا ذكرنا أن فلاسفة الفرس الذين عرض لهم اقبال ليسوا من الشعر إلا فى أقل القليل ، ترجح عندنا أن إقبالا مصيب فى دعواه .

ويعرض لفلاسفة اليونان فى دخولها على من يشتغلون بالفلسفة من المسلمين فى إيران ويشير إلى أنهم أخذوا بها وتعرفوا إلى أصولها ، وطبقوها على مسائل وقضايا تتعلق بالدين الإسلامى لا بما سوى هذا وذلك فيما يرى مردود إلى أن إيران وقعت بعد الفتح العربى تحت التأثر بالسامية .

وهذا مقتض شرحا ، فالساميون كافة ليسوا على الإسلام ، وإنما كان الإسلام للساميين والآريين وغيرهم من أجناس البشر ، وما كان فى إيران أثر للساميين غير لغة العرب ، وظهور الإسلام فيهم لا يجعل منه أثرا للساميين فى إيران فكونه غير خاص بالعرب وحدهم كما أسلفنا ، فلم يبق إلا أن نشرح مقولة إقبال بقولنا إن الفرس تأثروا فى أعماق ثقافتهم وأبعادها بتراث العرب بعد إذ اندثرت معالم ثقافتهم ولم يبق الدهر إلا على غيض من فيض ، والدين الحنيف حرك فى أولى الألباب الرغبة فى التفكر والتدبر ، فعكفوا على كتاب الله يحرثونه وتفتحت بصائرهم على آفاق وآفاق ، مما أفضى بالحتم أن ينظروا فى مسائل الدين وما أكثرها وأوسع نطاقها ، فما كان بدعا أن يستعينوا بفلاسفة اليونان فى رياضة عقولهم وتفكيرهم على الرأى الصواب والمنطق المستقيم .

كما يدلى برأيه فى الكيفية التى أخذ بها فلاسفة إيران عن فلاسفة اليونان فلسفتهم مصرحا بأنهم لم يحسنوا فهمها وإدراكها فى لباب حقيقتها إلى الحد الذى لم يسلموا فيه من الخلط والخبط وساق الأمثلة يدعم به صحة دعواه ،

ويعزو التردى فى اللبس والتجافى عن الصواب إلى عدم العلم باليونانية الذى يعد صحة فهم فلسفة اليونان مشروطا به .

وما من ريب فى أن اقبالا يحكم هذا الحكم متميزا إياه عن علماء الغرب الذين جلس منهم مجلس التلميذ واطلع على ما أخرجوا من بحوث فى هذا الصدد

هذه معلومة فيها الإبانة عن حقيقة ، وكل الأهمية فى الإبانة عنها .

واقبال ملحوظ العناية فى كلامه عندما يديره على شخصيات الفلاسفة ، فهو يتوسع فى الاستقصاء رغبة منه فى أن يكون ذكره للفرس الخلص ، فنراه مثلا لا يذكر الفارابى لأن له فى الترك نسبا ، ويعرض لكثير غيره ليس لهم من الشهرة ما لغيرهم ، وبذلك يجعل من المجهول معلوما على نحو يزيد القارىء علما أو يعلمه مالم يك يعلم ، أو على اليقين يسعى إلى التحدث عن الفرس قاطعا النظر عن أن الإسلام لم يقم فارقا أى فارق بين عربى وعجمى، وإنما قام صرح الحضارة الإسلامية على عواتق المسلمين من كل الأجناس وكان الرجحان للغة العرب على لغة الفرس وتراث ماذكر من فلاسفة الفرس جله أو كله فى لغة القرآن ، وذلك من الدليل على أن اقبالا شاء أن يختص الفرس وحدهم من حيث هم فرس ببحثه ودراسته .

ويبدو المؤلف ملتزما للتحديد الأدق فى اختياره للمفكرين من الفرس وتفكيرهم المطلق المجرد وكأنه حريص على ألا يتجاوز نطاق بحثه الخاص بما وراء الطبيعة فى إيران ، فهو إذا تحدث عن المعتزلة بادر إلى القول بأن رأسهم واصل بن عطاء فارسى . وإذا عرض لمخالفيهم قال إنهم يفكرون

الصلة بين الحقيقة والصفات الإلهية معلنين تمام التطابق بينها وبين الأصل الإلهى .

وإذا ذكر ابن سينا عرف بمذهبه فى النفس وقال إنه يراها فى غنية عن المادة ، والجسد بما له من جوارح عاجز كل العجز عن التصور والتخيل .

وبسط القول فى الإسماعيلية ومهد بذكر شىء من تاريخهم وعرج على تبيان صلة المشابهة بين أصول مذهبهم والفلسفة المعاصرة مستجمعا إحاطته علما بتراث الشرق والغرب مستمدا معرفته من دراسته فى الهند وأوروبا ، وألقى الضياء على ما كان فى الخفاء ، ونظر فى تفسيرهم لكتاب الله المبين مشيرا إلى أخذ المتصوفة عنهم .

وللإقبال بين الفقرة والفينة وقفات يقفها يجلى بعض الحقائق ويدلى بالرأى فيها ، وهى مما يراه الأقدمون والمحدثون وعلماء الغرب على السواء مثال ذلك قوله إن القوم درجوا على عد الاسماعيلية شرذمة من القتلة والسفاحين الظالمين وتعقيبه على ذلك أن القتل بباعث دينى كان للناس إلف به فى سالف الأيام ولا معابة فيه ، ويتجاوز هذا ليؤيد رأيه بقوله إن بابا روما نظر بعين الرضا إلى مذبحة ساق إليها دافع من الدين ، وكأنما يبرر ذاك المألوف المعروف ، فحكم عليه طبق عاداتنا المرعية ووفق قيمنا الأخلاقية فى يومنا الحاضر ونجد من المستهجن وكان فى الزمن الغابر من المستحسن .

ويتسلسل به القول فيتحدث عن المذهب الحروفى على أنه مشتق من المذهب الاسماعيلى ويذكر أن أصحابه يفكرون تفكيرا مطلقا مجردا كما يقولون بالكلمة والصوت ، وقد أفضى به هذا إلى التعريف بمفهوم الكلمة عند المسلمين والمسيحيين .

ويتصدى إقبال للأشاعرة فيتناول مذهبهم بالشرح ومن تعاليمهم أن للانسان القدرة على الاختيار ، والاختيار هذا من خلق الله كـكل ما عداه فى الوجود . إلا أن للانسان القدرة على الاكتساب وهـذا الاكتساب خاص بمختلف كيفيات العمل .

أما الفخر الرازى فيطرح فـكرة الاكتساب . والماتريدية يخالفون الأشاعرة فى ذهابهم إلى أن للانسان تمام السيطرة على عمله . ويعقب إقبال باستحالة ايجاد التناسق بين العقل والوحى إلى أن يقول إن الباقلانى يذهب مذهبا يواجه فيه قضايا بحتة لما وراء الطبيعة .

وإقبال واسع الإحاطة غزير العلم بالفلسفة الحديثة وكان هذا باعثه فى تبين وجوه التشابه والتخالف بين فلاسفة إيران الإسلامية وفلاسفة أوربا المحدثين ففى حديثه عن مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بالخلق يشير إلى « كانت » وإلى لودز . كما أنه فى إشارته إلى رأى الأشاعرة فى القـدرة يقول إنهم مقاربون لودز فى عجزه عن تصور أن الذرة هى العملية الباطنة للـكائن الأول المطلق ، وبمثل هـذا يستوعب المعرفة لدى المفـكرين فى الشرق والغرب ويعقد الأواصر بين الأفـكار على تباعد أصحابها فى الزمان والمـكان .

ولنا أن نلاحظ على إقبال أنه معتز بشرقيته على الخصوص ، وهو فى أوروبا يحصل العلم ويخرج فيه كتابه هذا . ففى حديثه عن الغزالى مثلا يبدو ممتلئا فخرا حين يذكر أن الغزالى أخذ بالشك وهذا الشك عند الغزالى سبق الشك عند ديـكارت بسبعة قرون وقبل أن يقطع هيوم الرابطة بين الأشياء ومسبباتها كما تعرض الغزالى بالتفنيد للفلسفة ولـكن على منهج قويم .

تلك ملاحظة لها فى هذا المقام وجهها ، فبها يستبين لنا شعور كان يفعم رحاب نفس إقبال منذ أول عهده بتحصيل العلم ووصل الأسباب بينه وبين أهله فى بلاد الغرب تلقى عنهم فى مجالسهم ومؤلفين عرفهم ونظر فى كتبهم. ولقد لازمه هذا الشعور فيما تعاقب من أيام عمره حتى انقضت عنه أيامه . وإذا ربطنا النتيجة بالمقدمة تنبهنا إلى أن إقبالا فى كل ما أخرج من كتب كان فى اتصال ودوام معرفا بما يسميه بالذاتية داعيا المسلمين إلى الاعتصام والاستمساك بها . ويعنى بالذاتية الإسلامية ، أى معالم الحضارة الإسلامية ومظاهرها التى تتجلى فى الدين الحنيف و كل ما يتعلق منه بسبب ويعاون فى إقامة كيان روحى فكرى مادى يختص بالأمم الإسلامية وحدها وبه تميزها من غيرها . وزجر من تلك الذاتية الخاصة و كره للمسلم أن يفنى ذاتيته تلك فى ذاتية غريبة كائنة ما تكون ، وساءه من الترك المحدثين مثلا أن يخرجوا من كونهم أمة إسلامية بكل سماتها وصفاتها ، بدخولهم دخولا جارفا عنيفا فى حضارة الغرب ، وشبههم فى موقفهم من حضارة الغرب بشمعة ذابت تحت الضرم ، وتهكم بهم فقال إنهم استعاروا قديم الغرب وسموه الجديد .

فشعوره الفياض الدافق بما لحضارة الإسلام من عظيم الخطر ورفعة القدر بفضل من أهم مقوماتها وهو دين الله ، هيأ له أن يفاضل بين أعلام من مفكرى المسلمين والغربيين فى بحث علمى يلتزم فيه أصول المنهج الأدق ، ويتم التضافر بين الشعور والتفكير ليتشكل منها مذهب هو مذهبه .

وحاشا لإقبال أن يلقى الكلام على عواهنه فى تعصب وتزمت وضيق أفق فما جحد فى الغرب وجودا لجهابذة أعاظم لهم من عبقريتهم ما رفعوا به لحضارتهم سامق صرحها ، ولكنه كان متحفظا مدققا متأنيا فى إقامة الموازين

لتلك الحضارة التى عرفها كما لم يعرفها سواه ، فرغب فى الأخذ منها بما يتحصل به النفع والخير ، ورغب عما يجر إلى الشر والخسر ، وبذلك كان الحكم العدل والنصيح الأمين .

ولنستطرد شيئاً ما رجاة أن يتم كلامنا فى هذا الصدد وتتوضح لنا رؤية إقبال لأهل الغرب فى مألوف تقاليدهم إلى جانب المأثور عند أهل الشرق .

ولننظر فى كتاب لإقبال هو « جاويد نامه » الذى ترجمناه إلى شعر عربى تحت عنوان فى السماء ، وفيه يعقد إقبال فصلا يسدى فيه النصح إلى ولده جاويد فيقول :

أنت فى عصر ولكن أى عصر

غارق فى الجسم، روحاً ليس يدرى

قحط روح سمر جسم أنقصا

رجل الله لذات نكصا

إجعل الرومى رفيقاً فى الطريق

ينعم الله بمشبوب الخفوق

رقصة الجسم تدور بالترائب

رقصة الروح لها نجم السحاب

ونعم النظر فى هذا من قول إقبال فيستبين لنا أن إقبالا أميل إلى روحانية الشرق منه إلى مادية الغرب وهو يرغب إلى ولده جاويد أن يتنكب تلك المادية كما أنه يلمح إلى الرقص عند الغربيين ضمناً وهو يوصى،

جاويد بأن يكون مريداً لجلال الدين الرومى أكبر وأشهر شعراء التصوف فى إيران . ومعلوم أن الرقص من أصول مذهب جلال الدين الرومى فى التصوف فمريدوه يرقصون رقصة رمزية فيها التصوير لأصل من أصول مذهبهم الصوفى ، ألا وهو عد الذات الإلهية أشبه شىء بالبحر والناس أمواجه ، وهى فى انخفاضها وارتفاعها لن تكون إلا من صميم البحر وان تخرج عنه بحال .

وعندهم أن تلك الرقصة ترقق القلوب وتنتزعها من عالم الثرى لتسموا بها إلى العالم العلوى ، كما تثير الطرب فى النفوس والخوف عند التائبين وتضرم النار فى قلوب المشتاقين .

وفرق أى فرق بين تلك الرقصة الرمزية الروحية عند الصوفية وبين الرقص عند الأوربيين الذى يشير إليه إقبال ضمناً ومن طرف خفى وكأنما يريد لولده أن يأخذ حذره منه .

ويبدو إقبال فى امتداد حديثه عن الغزالى معجباً شديد الإعجاب به أكيد الرغبة فى إنصافه ممن فهموه سقيم فهم .

فذكر أن من أهل العلم من قالوا إنه حاد عن مستقيم الصراط ، كما استوجب بعضهم حرق مؤلفاته برمتها .

ويشير إلى أن العقلانية فى الإسلام تسعى على قدم من خشب على حد قول المتصوفة ، ولقد قالت كلمتها الأخيرة بلسان الغزالى المتشكك ، ولكن الغزالى على حد قول إقبال كان حائر النفس مستيئساً متردداً ، إلا أنه وجد رائحة من الغيوب فى مستقر له فى أعماق الشعور ، ولقد هداه تشككه إلى البحث عن مصدر آخر للمعرفة فوجده فى أعماق الشعور وحركة الانفعال ،

ويرى إقبال فى هذا نصرا مبينا للتصوف ، ذلك التصوف الذى غلب على كل تيار روحى واتجاه فكرى فى عصر الغزالى ، ثم يلتفت إقبال إلى الغزالى بالإشارة إلى كتابه مشكاة الأنوار الذى يرى فيه جماع فلسفة بلده ولا يفوت إقبال أن يكون على ذكر دائم من موضوع بحثه فسرعان ما يتنبه إلى أن الغزالى فى حديثه عن النور ضمن كتابه هذا مشكاة الأنوار إنما يصدر وربما فى غير وعى عن فكرة آرية محضة هى فكرة النور التى وجدت منه وممن أخذوا بفلسفة الإشراق من يتمسكا إليها مدافعا عنها ، ويؤيد إقبال هذا بقوله عن الغزالى إنه يقول فى كتابه هذا إن النور هو الوجود الحقيقى الأوحد وإن الظلام أرحب آفاقا من العدم إلى أن يقول إن الله خلق الكون من بعد ظلام ذلك الظلام الذى بسط الله عليه نوره الخاص به .

فإقبال لا يفوته مثل هذا الملحظ وهو يرده إلى أصله عند الفرس خاصة والآريين عامة وبذلك يلفت قارىء الغزالى إلى حقيقة ربما خفيت عليه .

ويمتد القول بإقبال فى نقله عن الغزالى وكأنه يرى فيه من أعاد فكرة الظلام والنور عند الفرس القدماء ولكن طبعها بطابع إسلامى يباعد بينها وبين أصلها فى الثنوية وحسبه أن يقول إن الله يسمى نبيه صلى الله عليه وسلم فى كتابه « السراج المنير » .

هذا مترتب فى الفهم على مايذهب إليه إقبال من أن الغزالى كان فيما ذهب إليه مستجيبا لهاتف فى طبيعته الآرية أو الفارسية ، ورأيه جائز عقلا . أما القطع بضرورة أن يكون واجبا بالحتم ، ففيه نظر والحاجة ماسة إلى تؤدة وتحفظ قبل الحكم بالجواز والوجوب أو التأييد والتفنيد وإن دل ذلك على أن إقبالا مجتهد بالرأى غواص على الحقائق فى الأعماق .

ومما نلحظه على إقبال فى بحثه هذا أنه يجرى على أصول منهج يصطنعه فهو يعرض الآراء على تخالفها ويورد المقولات على تعارضها ، إلا أنه يلزم نفسه التعقيب عليها بخاص من رأيه مثال ذلك ما ذكر من أقوال الأشاعرة فى نظرية المعرفة ، لأنه يتصدى لذكر مالهم وما عليهم . ويقول إن نظرية الأشاعرة عن المعرفة رفعت كل خطأ . ووجود الشىء لو أنه ليس إلا أن يكون معروضا لما كان من علة لعده مختلفا عما هو عليه فى واقع حاله إلا أنهم لم يروا بناء على نظرتهم إلى المعرفة ، أن الكائنات البشرية ليست مشبهة كالعناصر الأخرى لغيرها فى بنيتها وما كان لها من حقيقة أعلى من كونها حالات لمعرفتى أنا ، وإذا ما كانت المعرفة وسيلة بسيطة للعروض ، فإن الله سبحانه وتعالى وهو سبب العرض يعمل فيما يختص بمعرفتنا ، ولا ينبغى أن يكون على علم بعروضنا . وهذه المقولة من وجهة نظر الأشاعرة تدمر موقفهم تدميرا ، لأنهم لا يستطيعون القول بأن عروضهم حينما تكف عن وجودها تستمر فى كونها عروضا لمعرفة الله .

ثم يذكر ما بين تلاميذ أرسطو والأشاعرة من ضدية فيما يتعلق بطبيعة الأصل .

ويجرى هذا المجرى ما أدلى به إقبال من رأى تحت عنوان « طبيعة المعرفة » فعرض لنظرية الكتيبى الذى يذهب إلى أن الشىء لا يوجد على أنه موجود خارجى ، بل ينبغى أن يكون موجودا مثاليا أو عقليا .

ويبادر إلى التعقيب قائلا إن ما ينبنى على ما يذهب إليه ، أن كل شىء يوجد فى الفكر يوجد فى الخارج وهذا مناقض لنفسه .

فإقبال يتفكر ويتدبر آراء الفلاسفة مستمدا منها مددا لبحثه وكيانا ،

وأب أن يقنع بأن يكون جماعا لأقوال محصيا لآراء ، ويكره لنفسه أن يكون شأنه شأن حاطب ليل ، بل يرى واجبه الأوجب أن يبدأ من حيث انتهى غيره مضيفا بذلك إلى العلم مزيدا من جديد .

واقبال يلقى نظرة تأمل فى كل مايورد من آراء ، ولا يفوته أن يتناول بعضها بالتجريح لضعف يراه فيها أو تجاف عن الصواب ، ويبادر إلى إبداء الخاص من رأيه رجاة أن يرفع النقاب عن وجه الحقيقة : مثال ذلك معارضته للكتيبى بقوله . إن الكتيبى يذهب إلى أن المستحيل غير موجود ، ولكننا نقول إن المستحيل سلبى ليس إلا . والجواهر الموجودة فى واقع الحال شىء وضعى ، أما فيما يتعلق بالصفة ، التى لا يمكن عدها شيئا موجودا فى عزلة عن الجوهر ، فهى ليست شيئا موجودا ولا غير موجود ، إنها شىء بينهما .

ويأتى الترتيب على التصوف فيعرض إقبال للقول فيه ولكن بكيفية تنم بالوضوح الأتم عن منهج تفكيره ، ذاك المنهج الذى جمع عليه ثقافته الشرقية والغربية فى تمادلية تتساند عناصرها وتتكامل وتتداخل ، بما تشهد له بأنه صاحب الثقافتين على المفهوم الأصح الأدل .

وليس يخاف على كل من توفر على دراسة التصوف أو ألم إلمامة يسيرة بتاريخه أن أهل العلم فى المشارق والمغارب لم يجتمعوا إلى اليوم على رأى واحد فى تأصيل التصوف ، فمنهم من رده إلى أصل هندى ومنهم من قال إن أصله فى الأفلاطونية الحديثة ، ومنهم من عرف له وجوداً فى أديان الفرس قبل الإسلام كما ركب بعضهم الشطط بادعاءهم أنه وليد ثورة المسمرين على المومرين . وآخر من عرفنا له رأيا يقول إن من الفرس من

رأوا تفرق المسلمين مللا وفرقا ومذاهب مما ساق إلى تسافكهم دماءهم ، فاشفقوا من تلك الحال ورقوا لهم من تلك الشدائد ، ورأوا أن يحسموا الخلاف القائم الدائم بجمعهم على مذهب واحد بعد تصدع وحدتهم وزيغ عقيدتهم فاختاروا لهم أن يدينوا بالعشق الإلهى وهو التصوف .

كما ذهب بعض الباحثين الدارسين إلى نفى فارسية التصوف بقوله إن المتصوفين الأوائل كانوا من العرب . وأكد غيره أن كتاب الله أصل التصوف الإسلامى ولابد ، إضافة إلى من قال إن تلك النزعة بسبب من اللقاء بين السامية والآرية .

وحسبنا هذا القدر من آراء العلماء لنحكم فى شمول بأنهم حاموا وما وردوا ، فما دعموا الدعوى بدليلها ولا جاءوا بسلطان ، وما جاءوا به أشبه بالتظنن منه بالتيقن .

وإقبال فى صدر كلامه عن التصوف يفند أقوال علماء الغرب فى شبه استخفاف وتهكم ويحتكم إلى المنطق بل ويلتزم أسلوبه التزاماً محكما فى رده المنيف عليهم ، وينعى عليهم أنهم واجهوا الحقيقة من جانب واحد ، ونسوا أو تناسوا أوضاع السياسة والمجتمع ، كما تجاهلوا أن تستولى فكرة أو نزعة ما على نفس شعب من الشعوب دون أن تكون خاصة بهذا الشعب على نحو ما . فإن المؤثرات الخارجية الوافدة لها أن توقظه من سبات عميق يمتنع معه الوعى بشىء أى شىء بيد أنها تعجز عن أن تخلقها خلقاً من عدم .

ويلوح لنا أن إقبالا إنما يريد لينفى عن المسلمين أن يكونوا قد استعاروا التصوف من غيرهم ، وهذا ما يهيىء الفهم لرغبته فى أن يتبين للتصوف

أصولا فى نزعات المسلمين وهو ما سوف يتوضح لنا بالنظر فى بقية مايسوق فى هذا الصدد من كلام . ويعلل نشأة التصوف الإسلامى بأكثر من علة مايستنبط من واقع الحياة السياسية والاجتماعية والدينية للمسلمين . كما يقول إن الزمن الذى ظهر فيه الإرهاص بالتصوف زمن ماج بالثورات والهزات والقلاقل مما أفضى إلى سقوط دولة بنى أمية ، كما ظهر فيه الزنادقة الذين أخذ على يدهم حتى لا يستفحل أمرهم ويستطير شرهم ، كما ظهر من أظهروا الدين وأضمروا المآرب السياسى من المتفيئين وأصحاب النحل والمذاهب الهدامة كأستاذ سيس والمقنع الخرسانى .

وأشار إلى ماوقع من صراع بين الأمين والمأمون وهما يتنازعان الخلافة، ثم أومأ إلى النزعة الشعوبية فى العصر العباسى وما أثارت من جدال وتخاصم بين العرب والفرس وانتهت بإقامة دول فارسية مستقلة عن الخلافة العباسية .

ويرى إقبال فى مثل تلك الشدائد التى تعاورت المسلمين والكوارث التى دهمتهم سبباً قويا جعل المسلمين فى حال من الأسى واليأس والسخط على واقع حياتهم بحيث وجدوا باعثا فى نفوسهم يدفعهم إلى أن تلتمس لهاموئلا تنعم فيه بالسكينة والقرار تنأى به عن تلك الحياة التى شاه وجهها وكثرت شرورها ، وبذلك أمسى هذا الواقع السياسى والاجتماعى والدينى حافزا إلى حياة أخرى فيها الاعتزال عن كل هذا ولو بالخيال والروح التماسا لمنجاة من حياة كلها شر ونكر .

تلك هى الأوضاع فى تنوعها والملابسات المتواصلة التى يراها إقبال من العوامل التى أفضت إلى نشأة التصوف . والحق قال ، لأن قوله حقيق ببعض الإيضاح والتعقيب . فما أشار إليه ونص عليه ليس مرجع السبب فى نشأة

التصوف، ولكنه هيأ بعض النفوس للميل إلى رفض الحياة والزهد فيها والإعراض عن مفاتنها، وفى الامكان عد الزهاد طلائع أو رواداً للتصوف أو رعيلا من أهل التصوف فى أولى مراحله التمهيدية ليس إلا .

ومن علماء الإيرانيين المعاصرين الذين أرخوا التصوف من قال إن ظهور الأحزاب والفرق الإسلامية فى صدر الإسلام وما قام من نزاع وصراع بينها أدى ببعض المسلمين إلى أن يزهدوا ويلتمسوا فى هذا الزهد هروبا من ذاك المعترك، بعد أن تأذت نفوسهم بما حاق بالإسلام والمسلمين من شر وضر ومروق من أحكام وتعاليم الدين الحنيف التى تكره للمؤمنين ماجرفوا إليه من أوضاع وأحوال. إلا أن هذا المؤرخ اقتصر على فترة صدر الإسلام وما هاج فيها من حروب بين أهل الفرق وينتهى إلى ما انتهى إليه إقبال من حكم .

ولكن من علماء الترك المحدثين من ذهب هذا المذهب . وكان أوضح فى الإبانة حين قال إن ملابسات مشابهة هيأت نفوس الترك فى الأناضول لتقبل تعاليم التصوف. فذكر أن فى مطلع القرن الثالث عشر الميلادى ساء أهل الأناضول ما أعقبته غزوات المغول من كوارث ومحن عادت على الإسلام والمسلمين بالويل والثبور .

كما أحزنهم أن يقوم النزاع الدامى بين ذوى القربى من أمراء الترك تهافتا على ملك هو من حطام الدنيا، فوجدوا فى نفوسهم ميلا إلى الإشاحة عنها، وترتب على ذلك أن تهيأت نفوسهم للتصوف الذى كثر شيوخه بين ظهرانيهم وكانوا أسرع شيء إلى الأخذ عنهم .

والذى نخلص إليه هو الحكم بأن ماوقع فى أرجاء العالم الإسلامى

إنما كان عاملا ممهدا مساعدا وحسب ، ومن غير الدقة أن نعده السبب الأساسى والباعث الأهم لنشأة التصوف ، ولا يعزبن عن البال أن كل صوفى زاهد ولكن ليس كل زاهد صوفيا .

ثم يلتفت إقبال ليواجه ماهو أدخل فى نطاق الموضوع فيقول إن طابع الحياة السامية للزاهدين الأوائل أعقبه شيئا فشيئا ميل إلى وحدة الوجود وأحرى بتلك النزعة أن تكون مستعارة من الآريين .

ويأخذ من قوله هذا أن الزهاد الأوائل كانوا من الساميين أى من العرب ، وأن نزعتهم إلى التصوف كانت وافدة عليهم من الآريين . وفى هذا ما يتعارض مع القول بضرورة أن يكون لكل شعب خاص من طابعه أو بمعنى آخر يستدل منه على أن نزعة التصوف هذه دخلت على العرب أو على المسلمين عامة مستعارة من الآريين فكأن الساميين لم تكن لهم هذه النزعة أصلا .

ويشير إلى الشك الذى تضمنته العقلانية الإسلامية ويقول إنه تجلى فى شعر بشار بن برد ذلك الشاعر الفارسى فى نسبه العربى فى لسانه وذكر عنه أنه كان يؤله أو يعبد النار ويهزأ بكل أساليب الفكر غير الفارسية

ونضيف إلى ذلك أن بشاراً كان شعوبيا زنديقا وهو القائل :

الأرض مظلمة والنار مشرقة

والنار معبودة مذ كانت النار

وإشارة بشار إلى النار على هذا النحو تذكرنا بما قيل فى حقيقة تلك النار عند المجوس فمعلوم أنهم كانوا يقدسون النار ويعبدونها مثالا للطهر

لأن النار لا يمكن أن يصيبها دنس ولا وغر ، وكانوا يقيمون بيوت النار . ولكن من العلماء المحدثين من ينكر أن يكون المجوس قد عبدوا النار بمفهوم العبادة بل يؤكد أنهم قدسوها تقديسا رمزيا .

ولكن تلك أمارة على شعوبية بشار وزندقته أما تشككه فأمر يكتنفه الغموض لأنه لم يصرح به ، وهذا التشكك لا يستدل منه على نزعة صوفية ولا شبه صوفية ، فحسبنا أن نعد بشارا زنديقا وشعوبيا وهذا من شأنه قد لا يؤيد له نزعة فارسية أو آرية إلى وحدة الوجود ، تلك النزعة التي تشكل عنصراً من عناصر التصوف .

إلا أن ما ذكر إقبال عن الشك خليق بدفعنا إلى حمله على معنى آخر غير المألوف معناه ، فغالب الظن أو راجحه أنه أراد به التنبه إلى عجز العقل عن القطع باليقين ، مما يصرف عن الاعتماد عليه في المعرفة وبذلك لا يكاد يصلح مصدرا لها ، فمصدر المعرفة إذن هو القلب وقدرته على الكشف

ويؤيد هذا مما نذهب إليه ذكره للفيلسوف الألماني كانت قائلا إنه مال إلى إقامة الإيمان على عاطفة حقيقية للمثال . كما ذكر أن الشاعر الإنجليزى ورد زورث يعد متشكك القرن التاسع عشر ، وقال إن النفس عنده تصبح روحا تخترق بها حقائق الأشياء .

وإقبال يعرفنا ما لم نكن نعرف من شأن ورد زورث وذهاب الصيت له بكونه شاعر الطبيعة بتمام المعنى ، إلا أننا لا نصبر أن نتساءل عن الأساس الذى أقام عليه إقبال حكمه فجعل هذا الشاعر متشكك القرن التاسع عشر بمثل تلك الشمولية الواسعة ، كما لا نجد ما يمنع فكرنا من أن يتجه إلى الشاعر المهجرى إيليا أبو ماضى صاحب القصيدة المأثورة التي يردد فيها قوله لست

أدرى ويقول إن ذا الحجى هو من يقول لست أدرى ، والظن أنه مستعير شكه هذا من الشاعر الفارسى عمر الخيام الذى تنطق جمهرة أشعاره عن الشك فى جهارة .

فأمر إقبال لا يخرج عن اثنتين ، إما أن يكون درس شعر شاعر الإنجليز دراسة واعية مستوعبة ، أو أنه نظر فى طائفة من شعره قلت أو كثرت فأبدى من الرأى ما أبدى وهذا المحقق المدقق يحسن صنعا وهو يتحدث عن أفلوطين معللا ظهور العنصر الصوفى فى مذهبه الفلسفى ، ويلحظ وجها للشبه بين عوامل ظهوره لديه والعوامل التى مهدت نفوس المسلمين لتلقى التصوف ويجمل ما جاء فى هذا الصدد غزوات البرابرة التى عصفت ببلاد الرومان وانغماس علية القوم فى الترف وتقلبهم فى حياة النعيم .

ويرى فى مثل هذا ما حبب إلى أفلوطين أن يكون مشبها للصوفية فى مشربه واتجاهه العقلى والروحى ، ومثل هذا من حكمه يؤيد ما أسلف من قوله عن ملابسات الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية عند المسلمين وإن كان المستخلص مما ذكر أن ثمة فرقا هو أن تلك العوامل كان لها أثرها فى فرد واحد هو أفلوطين ، على حين أثرت عند المسلمين فى نفوس طائفة منهم مالت إلى رفض الحياة والزهد فيها ، كما أنها هيأت نفوسا ونفوسا فى الأناضول لتلقى تعاليم التصوف مكتملة بعد أن وفد عليهم شيوخه من إيران وغيرها وطابت لهم بلاد الأناضول مستقرا ومقاما ، ففسروا للترك دعوتهم ولقدوهم طريقه على النطاق الأوسع .

وعرض لأثر المسيحية فى التصوف وهو المستمد من الرهبانية ، غير أنه يتحفظ ولم يفته التصريح بأن مبدأ التقشف والرهبانية مغاير لما تنص عليه تعاليم الإسلام .

وهنا نقف وقفة نلمح فيها أن إقبالا منذ نشأته الأولى ، يلتفت إلى حياة الزهد والانزواء عن الحياة والإحجام عن خوض الغمار فى معتركها ، ودام على التفانه إلى ذلك . ولما أخرج كتبه التى دعى فيها إلى إصلاح حال المسلمين فى شتى مناحى حياتهم ، دأب على تذكيرهم بضرورة أن يحيوا حياة جد وعمل فى منأى عن التواكل والكسل خاصة أن أحكام دينهم وصريح قرآنهم وحديث نبيهم صلى الله عليه وسلم تزعهم عن أن يحيوا حياة جمود وخمود .

ويقول إقبال إن زهرة الفكر اليونانى أذبلتها ريح المسيحية ، ولكن الوردة الفارسية لم تصوحها سموم من نقد وتجريح لابن تيمية ، كما لم تمسها بشىء ثورات التتار وما زال البقاء لها .

فهذه عبارة تغمرها الشاعرية ، إلا أنها مع ذلك تتضمن حقيقة لا ريب فيها ، فإقبال ذو اهتمام بالمقارنة بين الشرق والغرب جريا على مألوف عادته ، وهو إنما يريد ليقيم قاطع البرهان على ما يراه للتصوف الإسلامى من حيوية عجيبة ، ويعزو ذلك إلى روحانية هذا التصوف التى تتجلى فى مجمل تقاليد تدعو الإنسان إلى نسيان فرديته الخاصة والإحسان إلى الآخرين وغمر كل شىء بالمحبة . ثم يبين كيف أن التصوف الإسلامى مرتفع درجات فى روحانيته عما يشبهه من تيارات روحية هندية .

ثم يذكر أن هذا التصوف يقف فى منتصف الطريق بين الساميين والآريين ، ويتمم ما وفد من فكر من الجانبين جميعا ، ويطبعها بطابع من فرديته الخاصة وهذا الطابع أرى أكثر منه ساميا . إلا أنه لا ينسى أن التصوف يتسكىء إلى حياة الزهد وإنكار الذات ولكنه يطلق العنان لحرية التصور فى تمام دقته .

وهنا نقف ثانية لنتحقق من أن اقبالا فى أول أمره يظهر إعجابه كل إعجابه بالتصوف ، غير أنه من بعد أصبح معجبا ببعض جوانبه ، ولم يعجب بعضه على الإعراض عن الحياة ومجرد الوقوف على ساحل بحرها الزاخر . وبذلك ينكشف لنا على الحقيقة ما يحمل فى بعض مقولاته على أنه ذم للتصوف ، مع استعماله الكثير وكثير من مصطلحات الصوفية ونزوعه نزعة المتصوفة فى التمثيل والتخييل .

ويفوط إقبال فضلا من عنايته بالتصوف فى بحثه هذا ، ويقيم الدليل على أن فى القرآن الكريم آيات بينات يستنطقها أهل التصوف عن أحكام مذهبهم وتعاليمهم ويجدون فيها حجية لا تحتمل من شك ولا تأويل . وناقش تفسير كلمة نور لغة واصطلاحا فى لسان الصوفى .

كما يشير إلى التأمل الصوفى للبحث عن الغيب ، ويقول إن معرفة الغيب تتم بالتأمل فى أغوار النفس وينص على أن ذلك يتم فى مراحل ينبغى للصوفى أن يطويها ، كما يعقد الرابطة بينها وما جاء فى كتاب الله . ثم يلتفت إلى طوائف متأخرة من الصوفية استعاروا من الهند لتحقيق المعرفة .

ولكنه يبادر إلى تصريحه بأن القول بأن ما أستعار هؤلاء المتأخرون من المتصوفة كان مستعارا مألوفا عند متصوفة الفرس ، خطأ صراح وقع فيه فون كريمر .

وكأننا بإقبال يأتينا بفصل الخطاب فى تلك الدعوى ، وهى التى عرفناها وصادفناها فى كل كتاب تضمن تاريخا للتصوف ، ومررنا عليها مر النسيم ، فلقد ذكر غير عالم من علماء الغرب أن التصوف الإسلامى انبثق

فى الوجود أخذا عن تعاليم ديانات هندية . ولكن إقبالا يعين ويبين ، وقد تهيأ له ذلك كهندى واسع القلم بما فى بلاده من ديانات وتيارات فكرية وروحية ، ودارس للتراث الثقافى فى الشرق والغرب بنسبة متعادلة ، وبذلك اقتدر على أن يجلى تلك الحقيقة .

ولما كان الشىء بالشىء يذكر والثقافة لا تتجزأ فإن تلك القضية تورد على الخاطر قضية أخرى تشبهها فى شيوعها من قبل وتصحيحها من بعد . فعند جمهور أهل العلم أن السلطان سليم الأول العثمانى فى فتحه مصر تلقى الخلافة من الخليفة العباسى .

ولكن توماس أرنولد عقد فصلا فى كتابه ( الخلافة ) أورد فيه الأدلة على بطلان هذا الزعم وقال إن دوسون أول من قال به وتابعه عليه كل المؤلفين فى الشرق والغرب ، وبذلك صحح هذا الخطأ التاريخى . فلعل فون كريمر أو غيره كان أول من رد نشأة التصوف إلى الهند وتابعه على رأيه من جاء بعده إلى أن رفع إقبال النقاب عن وجه الصواب .

ثم يتصدى إقبال للمذاهب الصوفية مميزا عناصر تشكيلها فيربط المسببات بالأسباب ويعين مظاهر التأثير والتأثر . ولا يفوته أن يكون كلامه أقرب ما يكون إلى موضوع كتابه وأدخل فى صميمه ، مثال ذلك ما يورد من قول صوفى فارسى من أن سبب خلق هذا الكون هو إظهار الجمال والعشق أول ماخلق ، وإنما يتحقق هذا الجمال بما ينتج عن العشق الكلى ، وينص على أن تلك غريزة زردشتية . وكان الصوفى الفارسى يميل إلى تعريفها بأنها النار المقدسة التى تحرق كل ماسوى الله حتى تأتى عليه

ويشير إقبال إلى عناصر هندية بوذية فى بعض المذاهب الصوفية ويعزو

دخولها على بعض متصوفة الفرس إلى حجاج بوذيين قدموا من الهند وفى سفرتهم إلى المعبد البوذى عبر إيران ، انتقلت عنهم تعاليمهم البوذية إلى بعض الصوفية . وعلى رأسهم حسين منصور الحلاج الذى قال ( أنا الحق ) أكد اقبال هذه المقولة على أنها بوذية بإيرادها فى لغة الهند .

ولقد شغل الحلاج أولى العلم فى الأيام الخوالى والعوالى بغموض شخصيته ومدلول قولته ، وهذا مجال الكلام عنه بعامة لخروجه على المألوف فى مذهبه ، وبخاصة لما كان لإقبال من رأى فيه تغير .

إنه اختلف عن المتصوفة من أهل زمانه لم يخف عن سواد الناس مذهبه على أنه من سبيل المضنون به على غير أهله ، بل كان يجوس بين الناس فى الأسواق ويجهر بما يظهره بعد أن لم يملك أن يضمره وهو فى حال من الجذب والوجد . ويحدث من يصادفهم بما يفهمون ولا يفهمون كأن يقول إن دمه حل لهم ويرغب إليهم أن يقتلوه ، والقتل عند الصوفية مدرك خاص ، فهو عندهم الموت الاختيارى وبه تحقق التوق إلى مزايلة الدنيا والرحيل إلى الحبيب . وها هو ذا ابن الفارض يقول :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل
فما اختاره مضنى به وله عقل
وعش خاليا فالحب راحته عنا
وأوله سقم وآخره قتل

كما قيل إن سائلا سأله عن معنى العشق فأجابه بقوله إنه سيرى اليوم وغدا وبعد غد وكأنما شعر بما ينتظره من مصير ، فقد قتل فى يوم وأحرق فى يوم وأذرى رماده فى يوم ، وذلك لأن الفقهاء فى عصره التقت كلمتهم

على تكفيره بقوله أنا الحق فاتهموه بالحلول وأمروا أن يقتل بتكفره .

ولشعراء الصوفية من فرس وترك كلام كثير متسع فى الحلاج الذى رأوا فيه شهيد العشق الإلهى ويتخذون من قولته شعارا لهم هم به مقتزون وفى جهرة أشعارهم مرددون .

وهنا يأتى الترتيب على القول فى موقف إقبال منه ورأيه فى مذهبه الذى أنطقه بقوله ، وهى التى ترددت لها فى الزمان الأصداء وتخالفت فى إدراك رمزيتها الأراء . واجمال خير ما نظهر منه على ماالحق بالحلاج هو أن مفهوم مقولته هو التطور الذى كاد أن يكون التغير من نقيض إلى نقيض .

مر بنا كيف أن اقبالا وهو بعد فى ريق الشباب يؤمن أن الحلاج صرح بقوله إنه الله إلا أنه ينتقض على هذا الحكم فى كتاب له بعنوان ( جاويد نامه ) أخرجه عام ١٩٣٢ ونقلناه إلى العربية شعرا تحت عنوان ( فى السماء ) وفى كتب له أخرى . أما سبب تغير رأى اقبال فى الحلاج . فلأنه أطلع على كتاب لماسينيون ظهر عام ١٩٢٢ أقام فيه البرهان على أن الحلاج ذهب إلى أن العلو الإلهى مع وجوده يستقران معا فى قلب المؤمن ، ولكن شريطة أخذ نفسه بالرياضات والمجاهدات حتى تصفو نفسه من كل شائبة ، وإنما كان خلق الإنسان ليكون الظهور فى العالم لمحبة الله والإنسان صورة لله ولقد وقع اختيار الله عليه منذ الأزل وسيظل مختارا له إلى الأبد ، وماذاك إلا لأنه اختصه بمحبته ، بما يترتب عليه أن يكون هذا الإنسان هو هو . وما رأى الحلاج فى اتحاد الإنسان بالله هدما لشخصية المتصوف ، بل إن اتحاده بالله يسمو به إلى ماهو الأعظم وفى القدسية الأعمق .

واستخدم الحلاج كلمة عشق للتعبير عن الحب الإلهى ، ومن عجب

أن كلمة عشق على عهده كانت تثير الريب حتى فى نفوس أهل التصوف ، وما صادفت كلمة محبة عند المؤمنين قبولا ، والعشق هو تلك القوة التى تقرب الإنسان من الله ولطفه جل وعز والعاشق الإلهى الحق يؤمل أن يكون قربانا ولذلك قال الحلاج :

اقتلونى يا ثقاتى
إن فى قتلى حياتى

اما أنا الحق فالدافع إلى قولها شعور بأن الروح الناطقة تداولت قائلها بالتغيير بحيث أصبح الشاهد الحق على الله وأن روح الله التى لم تخلق اتحدت بلطف من الله بروح الإنسان المخلوق .

ويرى اقبال أن الحلاج قال ما قال متحديا العالم الإسلامى فى عصر تميز بالاتجاه إلى طمس الحقيقة وإغفال الذات الإنسانية ، وفى يقين إقبال أن قولة الحلاج منبعثة تعبيرا عن تجربة خاصة تمرس بها وبلغ أعلى الذروة وتلك القولة مثال لقدرة الفرد على أن يشرف هذا السكون لا بما يدرك عن الذات الإلهية وحسب ، بل على الكشف عن ذاته وصلتها بالذات الإلهية ، إلا أن اقبالا يذهب مذهب الحلاج فى التمييز بين الذات الإلهية والذات الإنسانية وبذلك يختلفان عن الصوفية الذين لا يميزون بين الذاتين . ولا يرتضى اقبال أن يقتل الحلاج بكفره وهو يناصره فى مذهبه على ذلك المفهوم وعنده أن قولة الحلاج رمز للذاتية ، وتلك الذاتية ردد ذكرها فى مؤلفاته وجعلها أهم مقوم من مقومات مذهبه ونزعته الفكرية ودعوته الإصلاحية ، وفى شغفه بالذاتية ، يجرى على لسان الحلاج قوله فى كتابه ( فى السماء ) :

من ترابى لى لهيب ما رأيته
مثل هذاك التجلى فاطلبته
نظرتى أمعنت فى ذاتى طويلا
فتن الدنيا حبيبى ما شهدته
عقلنا إن كان يغزو أى بأس
عشقنا هذا وحيدا ما عرفته

وبذلك يتولى إقبال عن الحلاج شرحا لحقيقة مذهبه ويعلن ضمنا عن مذهبه فى إمكان وجود العقل إلى جانب القلب وبذلك يخالف المتصوفة . ويميل اقبال إلى الرمزية فى دعوته شعوب الإسلام إلى الإقدام على العمل وتحقيق الأمل والاعتماد على الذاتية .

إن فى صدرى لصورا للنشور
هوذا شعب مضى نحو القبور
الحياة أشعلت من نار ذاتى
ميتا بصرت أسرار الحياة
أين تبدو الذات أو أين اختفت
العيون قط هذا ما رأت

فإقبال متأثر ولا ريب فى تشكيل مذهبه فى الذاتية بالحلاج بعد إذ غير رأيه فيه عما كان عليه من قبل ، فهو محبذ لمذهب إقبال بل مستفيد مستعير منه ، مستخدم ما رأى الحلاج بعد طبعه بطابع خاص فى بسط دعوته الإصلاحية

وفى آخر ما أخرج إقبـال من كتب وهو مجموعة من الرباعيات بعنوان ( ارمغان حجاز ) أى هدية الحجاز . وقد نقلناه إلى العربية شعرا فى كتابه هذا رباعية عنوانها ( أنا الحق ) وفيها يعيب من ساءت أحـكامهم لسقم فهمهم . فما عرفوا البرىء من المسىء :

( أنا الحق ) ذى مقام الـكبرياء

أكان لها الصليب من الجزاء

فهذا جائز فى رأى فرد

ويبطل عند قوم بالإباء

وإنما يريد إقبال ليجعل صيحة الحلاج شعرا لمثالى من الشعوب إذا استمسك برمزيتها استقام أمره وكان له الفوز والفلاح وسما بين العالمين مقاما .

والحاصل المستخلص من كل ماسلف ذكره على التفصيل ، أن اقبالا غير رأيه فى الحلاج بعد أن ظل عليه سنين عددا . وتلك محمدة ما فى ذلك ريب ؛ لأنها الدليل الأدل على أن الرجل كان عاكفا على اشتغاله بالعلم مهتما بطارقة فى جميع أبوابه وجمعه من كل أطرافه والنظر فى جديده الذى يؤيد القديم أو لا يؤيده ، ويأخذ بالرأى القائل إن المعرفة لا تنتهى أبدا بل تقبل الزيادة أبدا ، ومن الحتم سلوك طريقها إلى الغاية أو ما يقرب من الغاية ، كما أن ما لحق برأيه من تطور أخذ بيده إلى حيث قيض الله له أن يستشرف آفاقا لعلها لم تـكن فى الحسبان ، مما عاد بجزيل النفع على العلم وبدد ظلمات من الشك وأكسب دعوته الإصلاحية قيما ومثاليات .

غنى عن البيان أن إقبالا إنما ذكر ماذكر تأسيسا على ماذهب إليه المستشرق الفرنسى، ماسينيون فى تعليل وتحليل قولة الحلاج، إلا أننا لا نرى من الضير بل نرى من الخير ألا نحبس فكرنا عن الاتجاه إلى أبعد من هذا فنحرك هدينا أكثر من فكرة فيما يدخل فى هذا الصدد ويتعلق بقولة الحلاج ونحن بذلك إنما نستوفى تقليبا لقولته على جميع وجوهها .

ففى لسان الصوفية ما يعرف بالمحو وقد ذكره شعراؤهم كمن قال ما ترجمته :

[ أن طريق عشقه اكبير البلاء ، إنه محو فى محو وفناء فى فناء ] .

وقال غيره :

[ إنا محو الله والله لى ، وأينما تطلبه فى روحى تجده ] .

ويؤخذ من هذا الشعر أن من المتصوفة من تمحى ذاتهم فى الذات الإلهية وبذلك يصبح الواحد منهم مصداقا لما ذكر الحلاج .

وإن مفهوم المحو ليتوضح أكثر من ذي قبل بقول القائل [ مم هذا العشق ومتى أثر ما تبقى ، وما دمت أصبحت للمعشوق كله ، فمنذا الذى كان عاشقا ] .

ويحتمل لقولة الحلاج مغزى آخر . فعند أهل التصوف مايعرف بحال المحبة والحال معنى يرد على الخاطر بلا اكتساب ولا اجتلاب . ويقول قائلهم فى حد المحبة إنها كسائر الوجدانيات ظاهرة الآنية خفية الماهية ، وهى عبارة عن محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته ، وإعدام صفاته فى طلب المحبوب بنفيها نفيا تاما .

فإذا ألفينا أنهم يعرفون المحبة على هذا النحو ، أدركنا العلة فى قولة الحلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
فإذا شاهدتنى شاهدته
وإذا شاهدته شاهدتنا

وما الحبيب فى الشعر الصوفى إلا الذات الإلهية ، ومن ثم نرى وجها للتشابه أو للتطابق بين مفهوم هذين البيتين ومفهوم [ أنا الحق ] .

ونحن إنما نقلب دلالة قولة الحلاج على مختلف وجوهها المحتملة ليكون من يدرك معناها على التخير وله أن يميز الراجح من المرجوح . وغير شك أن ماذكرنا مؤيد لما اختار اقبال من معنى من وجوه ، كما أنه يباعد الحلاج عن المعنى الذى أدركه الفقهاء مما أفضى بهم إلى ما كان من حكمهم ، غير أننا نقف عند الحكم بأن قولة الحلاج تؤيد الذاتية ، ونميل إلى القول بأن إدراكها إدراكا مطلقا فى شمول جامع قد لا يخلو من مبالغة فى التحكم ينصرف به النص بعض الانصراف عن أصل معناه . والأولى أن تتخالف ومابد من تخالفها وعلى الأخص فى إدراك دقائق المعانى .

ونحن لا نكاد نقلب صفحات هذا الكتاب قلة أو كثرة حتى نجد المؤلف يترصد المناسبة للمقارنة بين فلاسفة المسلمين وغيرهم من فلاسفة الأوربيين وتلك ظاهرة لا نذكر أننا صادفناها فى مؤلفات المستشرقين ، وإن شئنا التحفظ فى الحكم علنا إلا فيما ندر . وهى تضفى على هذا البحث طابعا له خصوصيته ودلالته

إلا أنه أورد كلاما لبعض علماء الغرب فى خلق الإنسان يقوم أساسا على التظنى والرجم بالغيب ويخالف الدين ، لقد أورده على علاته فى معرض الموازنة والمقارنة ، ولو عرض له بتعقيب أو استدراك عليه لكان صوابا ، وخاصة وأننا رأيناه يتصدى للرد على عالم ألمانى أدلى برأى ، وهو يصرح بقوله إنه يجهل النفسية الإسلامية . وتلك جرأة منه يستهجنها لإحقاق الحق أو ما يرى فيه سوى الحق

ويبدو اقبال عظيم الإعجاب بالسهروردى ، فبين رجاحة عقله وصحة حكمه وهو يشير إلى ما استدركه على أرسطو فى التعريف ، بعد أن يومىء إلى كتاب له يفند فيه ما لم يعجبه من فلاسفة اليونان . إلا أنه يربأ بالسهروردى عن أن يكون ضد الفلسفة اليونانية . وسرعان ما يقول إن السهروردى يستوجب على طالب العلم أن يكون واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو والمنطق وما وراء الطبيعة والتصوف ، مؤكدا بذلك أن صاحبه أبعد ما يكون من تعصب وتزمت . وإن كان اقبال لا يخفى تعاطفه معه لأن مذهبه أصيل فى فارسيته ، ولأنه قتل ظلما فى رأيه فى غير ذنب . ثم ينظر فى مختلف المظاهر الخاصة بفلسفته وهى الفلسفة الإشراقية .

ويسترعى النظر فى معرض كلام اقبال عن الفلسفة الإشراقية ، قوله إن فلاسفة الفرس القدامى لم يكونوا ثنويين مثل كهنة زردشت فى أخذهم بمبدأ أن الواحد لا يمكن أن يسبب الفيض الخارجى من نفسه على أن يكون أكثر من واحد فى نسبه إلى مصدرين هما النور والظلام على أن الصلة بينهما ليست صلة الضدية بل هى الصلة بين الوجود وعدم الوجود وإيجاب النور يحتم نسبته إلى الظلام الذى يبرزه ليكون هو النور .

وبمثل هذه التفرقة يعرج اقبال على المجوسية والقول بالنور والظلام على

أن النور خالق كل ما هو خير ، والظلام مصدر أو خالق كل ما هو شر . ويخرج من ذلك إلى أن الفلسفة الإشراقية التي تتعلق بالنور قد تكون متأثرة بالفكرة الفارسية المجوسية إلا أن الفرق بين الفكرتين ليس به من خفاء ، فاقبال يربط بين دراسته لعقيدة الفرس الدينية قبل الإسلام ودراسته لفلسفة الفرس بعد الإسلام .

ومما يجتذب إليه الانتباه ، أن اقبالا ظاهر الميل إلى بسط القول في المذهب الاشراقي وهو يقدره ويعقب على مبادئه ملتزما في ذلك حدود المنطق ، ويقضي به ذلك إلى القول في أزلية الكون مثلا . فيقول إن من يقولون بعدم أزلية الكون يستندون إلى فرضية إمكان استقراء تام ويعيب منطقيتهم في قولهم إن كل حبشي أسود وكل الأحباش سود ، وكل حركة تبدأ في وقت بعينه وكل حركة لابد أن تبدأ على هذا النحو .

ويصرح بأن كيفية هذا التعليل تتجافى عن الصواب وليس في الامكان ايضاح المقدمة الكبرى ولا يمكن جمع الأحباش كافة في الماضي والحاضر والمستقبل في زمن معين . وعالم على هذه الصفة لا يمكن أن يكون .

ويقول اقبال معادا غير مملول حين يعود إلى الاعلاء من قدر صاحبه السهروردي والاشادة بفضله ، فيذكر أنه يتقدم عن الفيلسوف الألماني ليبنز في بعض ما يرى ، ويؤكد أنه أول مؤلف فارسي له منهج يعرف عناصر المعرفة في كل مظاهر الفكر المجرد عند الفرس .

ويقيم كيانا خاصا لمذهبه ، وعنده على النقيض مما عند المتصوفة أن العالم شيء حقيقي كما أن النفس الإنسانية متميزة بخاص من فرديتها ، ويغوص على أغوار نفسيته كما يقارن بينه وبين ابن سينا ويصرح بأنه في منهجه أكثر

نظاما وأميل إلى التجريبية ، ويعقد الصلة بينه وبين أرسطو فيذكر أنه يعد تلميذا له فى مذهبه الأخلاقى إضافة إلى أنه يبدل فى الأفلاطونية الحديثة فى منهج للتفكير هو منهج فارسى محض ، ويضفى روحانية على الثنوية الفارسية القديمة .

أما بعد إذ رأينا أن صريح النص فى كلام المؤلف عن السهروردى يتضمن الإشارة إلى أن السهروردى يقول بوجود ذاتية للنفس خاصة بها وحدها ، فلنا ملحظ ما كان له أن يفوتنا الالتفات إليه ، ولتفسير ذلك نقول أن اقبالا فى حداثة سنه وأول عهده بالبحث والدرس منجذب الالتفات إلى هذا من خصوصيات النفس ليستقيم فى الفهم أن يعد منه ذاك أساسا أقام عليه من بعد أوضح وأهم عنصر من عناصر فلسفته الخاصة التى كرسها لدعوته الإصلاحية الإسلامية ، وكره من المتصوفة أخذهم بفكرة وحدة الوجود والفناء فى الذات الإلهية .

وأصر فى جزم ويقين على ضرورة فصل الذات الإنسانية عن الذات الإلهية . وهو حتى إذا مالف لف المتصوفة فى مواضع من أشعاره وبمثل ما يعرف عندهم بحضور القلب فى حضرة الرب ، سرعان ما ينبه الصوفى أو قلبه وهو فى هـذا الحضور ، إلى وجوب الحرص على ذاته وشدة الاستمساك بها من خشية أن تضيع فى بحر ذياك النور الإلهى .

وإذا امتد به الـكلام إلى ذكر الجيلى لم يفته فى أكثر من موضع أن يجد مجالا متسعا للمقارنة بينه وبين أكثر من فيلسوف من الألمان ، ولا عجب فهو من عكف على الدراسة فى بلادهم وأحاط علما بمناهج تفكيرهم وتلك ظاهرة بعينها فى كتابه هذا لا نذكر أننا وقفنا على مثلها فى كتب غيره .

وذلك ماطبع تفكيره بخاص من طابع ، فاتسمت دعوته الإصلاحية بما لم تتسم به دعوة غيره من المصلحين الإسلاميين ، وبذلك قام الدليل على أن تنوع مقومات الثقافة فيه الخير الواسع . وبالذكر جدير أن ثقافته الغربية آزرت ثقافته الشرقية والإسلامية على غير ما كان المتوقع من مثله ، وهنا نعود ثانية إلى ذكر دعوته إلى ضرورة الحرص على الذاتية . فله كتابه جعل من نفسه بضرب المثل فى التمسك بذاتيته الإسلامية .

أما تعريف اقبال للانسان الكامل فقوله عنه إنه يتلقى كل الأسماء الأساسية والإشعاع ، وإن الصفات الإلهية كلها تتجلى فيه ، وهذا من كلامه يذكرنا بما أخذه عن رأى ماسينيون من بعد ذهابه إلى أن الحلاج قال أنا الحق بسبب من أن صفات الله صفات تشبه صفاته ، وبذلك تكون قولته مفسرة على هذا المفهوم .

وليس بمستبعد أن يكون ماسينيون نفسه وهو صاحب الرأى متأثرا بهذا مما ذهب إليه الجيلى فى تعريفه للانسان الكامل .

ويقف الكلام عن فلاسفة الفرس فى العصر الإسلامى القديم بإقبال عند نهاية ، ليتخذ له من ذكرهم فى عصر أحدث بداية فيتحدث عن أول فيلسوف فارسى فى إيران بعد عهد التتار هو ملاصدرا وملا هادى ، ويلتفت إلى أن الروح الفارسية تخلصت شيئا بعد شىء من فلسفة أفلاطون . ولكن سرعان ما يعرج على فلسفة المسلمين فى الأندلس فيقول إنهم عرفوا فلسفة أرسطو حق المعرفة ويعزو ذلك إلى عبقرية أمة الفرس وأمة العرب . فاقبال لا ينسى العرب فى تطاول الحديث به عن الفرس . ثم يعلل ويربط النتيجة بالمقدمة فيرى أن العبقرية العربية كانت عملية أصلا .

وبسبب من ذلك لم تقع منهم فلسفة أفلاطون موقع إعجاب . وترتب على ذلك انصرف العرب عن أفلوطين واتجهوا إلى أرسطو ، كما انقاد الفرس إلى أفلاطون ، ويتجلى هذا فى فلسفة مثلا هادى الذى لا يعترف بالفيض ويدنو من الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالحقيقة .

وينبرى اقبال فى معرض كلامه للرد على آراء بعض علماء الغرب الذين قالوا مالم يرض عنه ، فنقض رأيهم واجتهد برأيه .

ويبدو أن اقبالا حق فى بحثه هذا الذى يقصره على فلاسفة الفرس ولا يتحدث فيه إلا عمن كان له فى الفرس نسب ، لايغفل حقيقة لها الأهمية وهى أنهم من أهل لا إله إلا الله . شأنهم فى ذلك شأن العرب سواء بسواء فلم تفته الإشارة اللامعة إلى العرب ، كما أنه قرر أن كل الفلسفات الفارسية لم تفت عن الدين الإسلامى بل يتجاوز ذلك ليقول إنها إنتهت دينا . وبذلك يتوضح لنا أن بحثه يستوعب الفلسفة الإسلامية وإن كانت جمهرة أصلا من الفرس لا من العرب ، ومافى ذلك من بأس مادموا مسلمين بل وأكثرهم ألف وصنف بلغة الضاد ، وما فرق الإسلام بين الأجناس .

ويبلغ باقبال الكلام ذكر المذهب البابى والبهائى ويرى فى هذين أصداء لما قال به هادى السبزوارى وهو يفصل القول فى هذين المذهبين ويذكر عقائد على علاتها فى معرض السرد التاريخى . أما نحن فرأينا من الخير أن نستغنى عن ذكر بعض هذه العقائد فأغفلنا ترجمة ما أورد المؤلف وعلى الأخص ماجاء من تفسير لبعض آيات الذكر الحكيم .

ويجرى اقبال على مألوف عادته فى عقد الموازنات . لقد عهدناه موازنا بين آراء المسلمين وفلاسفة الألمان وبين كثير من العقائد الفارسية والهنديه

وهاهو ذا يتحين الفرصة للمقارنة حتى فى حديثه عن بهاء الله فيقارن بين رأى له فى مذهبه وآخر فى مذهب بوذا فيقول إن الخلاص عند بوذا يعمل على تطويع ذرات العقل بإخماد الرغبة ، أما بهاء الله فيكون باكتشاف أصل العشق الذى يختفى فى أعماق السريرة ..

وكل من بوذا وبهاء الله على القول ببقاء الطبائع والأفكار بعد ممات أصحابها ، ولتخضع من بعد لقوى لهامشابه من طابع فى العالم الروحى إلى أن يجد ركيزة لها من جسد لتداوم على ماهو عند بهاء الله اكتشاف وعند بوذا إخماد وتدمير .

وهذا من قول اقبال قاطع دلالته على سعة أفقه الثقافى وأنه راسخ القدم لا فى المذاهب الإسلامية الفلسفية والألمانية وكفى ، بل إنه إلى هذا كله محيط واسع الإحاطة بمذاهب حكماء الهند مما يضفى على بحثه طابعا خاصا ندر أن نقع على مثله لدى المفكرين والباحثين الإسلاميين .

وكأنما لا يملك اقبال قدرة على أن ينفك عن ميله إلى المقارنة فينبرى بكلامه عن بهاء الله يعقد المقارنة بينه وبين الفيلسوف الألمانى شوبنهاور ، أما خاتمة الكتاب نفيها عرض على وجه الإجمال لما تضمن البحث على وجه التفصيل واقبال يضعه تحت نظرة تأمل مستجمعة مستوعبة على نحو فيه العون على كشف ماغاب فى زحمة الكلام فكاد يستغلق وراب صدع ما كان بين فكرة وأخرى فتعثر إدراك جلية الأمر ، واقبال إلى هذا يدلى فى هذه الخاتمة بأحكام لم يدل بها فى صلب البحث وبذلك زاد فيه ما يعود بالنفع ويبدو كالجديد المفيد .

مثال ذلك قوله فى ايجاز إن الثنوية الفارسية قبل الإسلام تبدو من

السطحية والسذاجة فى الغاية كما يشير إلى أن المجوسية قبل الإسلام كان لها صدى فى مذهب بعض فلاسفة الفرس المسلمين من قدماء ومحدثين.

ولست برانع قلمى عن هذه السطور الأواخر قبل أن أقول إنى لم أكن معتقد النية على جعل هذه المقدمة عرضا ومراجعة للكتاب، بل أردت بها أن تكون تمحيصا وتمثلا لما جاء بين دفتيه، ودراسة لصاحبه ضمنا.

وكان الرأى أن أنقله عن أصله فى الإنجليزية، ولكن كم من مؤمل شىء ليس يدركه، فقد انقطعت وسيلتى إليه فى أصله على طول انتظار ونفاد صبر. وجرى القضاء بأن أستهدى من أهدانى ترجمة له فى الفرنسية[1]، فطبت بها نفسا وما رأيت فى النقل عنها بأسا. فهذا الكتاب كتاب علمى وفرق بين نقل نص علمى لا يحتمل تصرفا، وآخر أدبى فيه التصرف وفق الذوق.

وبعد، فأنا لا أملك أن أصرف عن خاطرى تساؤلا يلازمنى وفى الأحايين يسهدنى، ألا وهو ما إذا كانت لى صحبة مع اقبال فى عاجل أو آجل فى كتاب له أو عنه، بعد أن دامت تلك الصحبة خمسة عشرة عاما

---

[١] اتقدم بالشكر خالصا موفورا إلى الأستاذ شريف زيتونى الذى أرسل إلى هذا الكتاب من الجزائر جزاه الله عن العلم خير الجزاء.

1. Eva Meyerovitch : La métaphysique en pers. Paris, 1980.

بل يزيد ، وتباركت وتعاليت يا علام الغيوب ، فما بقى على مجىء الأجل إلا القليل الأقل ؟

القاهرة فى الصيف من عام ١٩٨٦

دكتور حسين مجيب المصرى

# مقدمة

إن فرط الولوع بتصور الغيبيات تصورا مجرداً دقيقاً ليشكل أوضح خصيصة يمتاز بها الشعب الإيرانى ، وبناء عليه فإن الدارس للأدب الفارسى يقع على أسلوب بعينه فى التفكير فيه مسحة من أسلوب كابالا وكانت ، على الرغم من الأثر العميق الذى خلفه لما ما لديهما من دقة متناهية فى الفكر . ويبدو لى أن الروح الفارسية إنما تهتم على الأخص بالتفصيلى ، مما يترتب عليه تجردها من القدرة على التنسيق والترتيب ، وهى التى تشكل لها مذهبا متميزا ، حينما تتصدى لتبيان المبادىء الأساسية من حيث صلتها بما تفضى إليه الملاحظة العامة .

إن الفكر البرهمى يرى ، ما للاشياء من وحدة باطنة ، والشأن كذلك لدى الفكر عند الفرس ولكن على حين يبذل البرهمى وسعه فى اكتشافها من حيث صلتها بكل مظاهر التجربة الإنسانية ، ويشرح شتى الكيفيات المستترة فى الأشياء الملموسة ، يلوح أن الفارسى يطيب نفسا بعموميتها وعالميتها الشاملة ، ولا يحاول أن يبين وفرة ما تتضمنه فى صميمها وإن الخيال الفارسى المرفرف يحط على زهرة وزهرة وكأنه فى نشوة سكره ، ويبدو عاجزا عن تمثل الحديقة فى كل مالها من مقومات تشملها .

وبسبب من هذا يعرب عن أعمق أفكاره وأحاسيسه فى نمط من الشعر يعرف بالغزل على الأخص وهذا الشعر هو مايجلى روح الفنان عنده .

أما الهندى فهو يطلب مصدرا للمعرفة أسمى ، ويقصر عن ذكر مايتمرس

به من تجارب ، يتولى تقطيعها إربا إربا ويقسرها على إظهار عموميتها التى تفضح بها . وواقع الحال أن الفارسى لايعرف ماوراء الطبيعة إلا معرفة جزئية على أنها أسلوب تفكير ، وعلى الجانب الآخر يجزم أخوه البرهمى فى يقين بضرورة أن يعرض نظريته على نحو توكيدى تعليلى .

ونتيجة لذلك يتوضح التباين بين هاتين العقليتين فى التفكير .

وفى إحدى الحالتين لدينا أساليب تفكير لا تكتمل إلا اكتمالا جزئيا ، أما فى الحالة الأخرى نجد الجلالة الثلاثية لفيدانتا متوغلة فى عمق .

ويتحتم على دارس التصوف الإسلامى الذى يرغب فى العثور على عرض شامل لمبدأ الوحدة أن يستقرىء المجلدات الضخمة لابن عربى وهى تتضمن تعاليم عميقة يتشكل منها ما يتناقض تناقضا عجيبا مع ما لمواطنيه من عقيدة إسلامية قويمة .

ومن ثم نجد تمام التشابه على نحو بين بين شتى فروع السلالة الآرية . والمتحصل من كل هذا التطور والمظار المثالى فى الهند هو بوذا وفى إيران بهاء الله ، وفى الغرب شوبنهاور ومذهبه هو تعبيره على طريقة هيجل عن المزاوجة بين العالمية الشرقية الحرة والحتمية الغربية .

بيد أن تاريخ الفكر الفارسى يعرض علونا مظهراً على حدة يختص به .

وفى إيران ربما بسبب من التأثير السامى المسيطر عليها يتبين لنا أن النظر الفلسفى يندمج اندماجا تاما فى الدين ، وكان أعلام المفكرين الأصلاء مؤسسين فى الأعم الأغلب لحركات دينية جديدة .

وبعد الفتح العربى لإيران نلحظ أن الفلسفة الخالصة قد فصلها عن

الذين من المسلمين من أخذوا بفلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، غير أن هذا البث لم يكن سوى بث مؤقت عارض .

فعلى الرغم من أن الفلسفة اليونانية لم تمكن سوى نبتة غريبة فى تربة إيران ، إلا أنها أصبحت من بعد جزءاً لايتجزء من الفكر الإيرانى . كما أن المفكرين من بعد ، نقدوا وتكلموا باسم أرسطو وأفلاطون الفلسفية ، وهم متأثرون بأحكام دينية مسبقة .

ولا يسعنا على حال أن نغفل عن تلك الحقيقة إذا ماشئنا أن نتفهم فى عمق الفكر الفارسى بعد الإسلام .

ونحن فى بحثنا هذا إنما نسعى إلى أن نرسى أساسا يقوم عليه تاريخ تال لما وراء الطبيعة فى إيران . وفى مثل هذا البحث وهو بحث تاريخى محض لا ينبغى أن نتوقع أفكاراً لها أصالتها ، ولذلك أجيز لنفسى أن أوضح النقطتين التاليتين :

١ — لقد بذلت الوسع فى رسم صورة للتسلسل المنطقى للفكر الفارسى وحاولت أن أفسره فى لغة الفلسفة الحديثة . ومبلغ علمى أن هذا صنيع لم أسبق إليه .

٢ — درست التصوف دراسة أدخل فى العلم وبذلت الجهد فى الإشارة إلى الملابسات الفكرية التى كانت فى أساس هذا التصوف . وخلافا للرأى المتقبل فى عموم ، حاولت أن أبين أن التصوف هو الحاصل المتوقع اللازم الذى تمخضت عنه قوى فكرية وأخلاقية شتى كان ينبغى لها أن توقظ النفس من سباتها حتى تشاهد للحياة مثلا أعلى .

وبسبب من عدم علمي بلغة الزند كانت معرفتي بزردشت معرفة منقوصة أما فيما يختص بالقسم الثاني من مؤلفي هذا فقد تيسر لي أن أطلع على مخطوطات فارسية وعربية أصيلة إضافة إلى مؤلفات كثيرة تتعلق ببحوثي وها هو ذا ثبت بالمخطوطات الفارسية والعربية التي استمددت منها الكثرة الكاثرة من المعلومات التي أوردتها .

تاريخ الحكماء للبيهقي ( المكتبة الملكية في برلين ) ، شرح أنوريا مع النص الأصلي لمحمد شريف الهروي — حكمة العين للكاتبي ( مكتبة المكتب الهندي ) شرح حكمة العين لابن المبارك البخاري ، شرح حكمة العين للحسيني — عوارف المعارف لشهاب الدين السهروردي ، مشكاة الأنوار للغزالي ، كشف المحجوب للهجويري ، رسالة النفس للأفضل الكاشي مترجمة عن أرسطو ، رسالة مير سعيد شريف ، خاتمة لسعيد محمد جيزودراز ، منازل السائرين لعبد الله اسماعيل الهروي ، جاويد نامه لأفضل الكاشي بمكتبة المتحف البريطاني ، تاريخ الحكماء للشهرزوري ، مؤلفات ابن سينا رسالة في الوجود لمير جورجاني بمكتبة جامعة كمبردج ، جاويدان كبير ، جام جيهان نما ، مجمع فارسي رسالات للنسفي رقم ١ ، ٢ بمكتبة كلية تراق .

# الثنوية الفــــارسية

## زردشت

# الثنوية الفارسية

## زردوشت

ينبغى على الدوام أن يبوأ زردشت حكيم إيران الأقدم المقام الأول فى تاريخ الآريين الفكرى ، بعد إذ بلغ منهم الجهد من دوام تجوالهم فى سهول آسيا الوسطى فاستقر بهم المقام لزرع الأرض فى الهند الذى كانت ترانيم الفيدا مرتلة . وهذا الأسلوب الجديد فى الحياة واستقرارهم كأصحاب ممتلكات ، مما أثار عليهم حقد القبائل الآرية الأخرى ، تلك القبائل التى لم تكن تخلصت بعد مما لها من عادات وتقاليد البداوة البدائية ، وكانت تتحين الفرصة لسلب ونهب ذوى قرباها الذين نالوا من الحضارة حظا .

وترتب على ذلك صراع بين أسلوبين من أساليب الحياة ، بادىء ذى بدء لتنكرهم لما اشتركوا فيه من ألوهيته المتعلقة ديو وأهورا .

وفى الحق أن هذا بداية لمسعى طويل للتفرد ، وهو ذلك التفرد الذى بت الصلة شيئا فشيئا بين الفرع الآرى وبين القبائلى الآرية الأخرى وفى النهاية تجلى هذا فى دين زردشت نبى الفرس العظيم الذى عاش ونشر تعاليمه فى عهد سولون وطاليس .

وفى ذلك الضوء الضئيل الذى تلقيه بحوث المستشرقين المحدثين يستبين لنا أن قدماء الآريين ينقسمون طائفتين : أما أهل الطائفة الأولى فهم أنصار قوى الخير وأتباع الطائفة الأخرى أنصار قوى الشر .

وفى تلك الحقبة تصدى هذا الحكيم العظيم للحد من جدلهم وبدافق من حماسته الروحية قضى قضاء مبرما على مذهب الشياطين وعلى غير المقبول من طقوس كهنة المجوس[١] .

وليس من همنا هنا أن نعرف بنشأة وتطور مذهب زردشت . وإنما نريد لنلقى نظرة على ماله من مظهر متعلق بما وراء الطبيعة .

وسنلتزم بالثالوث الفلسفى الخاص بالرب والإنسان والطبيعة .

يذهب جايجر فى كتابه حضارة الآريين الشرقيين القدماء إلى أن زردشت ورث عن أسلافه الآريين مبدأين أساسيين أولهما وجود قانون فى الطبيعة والثانى وجود صراع .

وإن ملاحظة هذا القانون وهذا الصراع هى التى تشكل الأساس الفلسفى لمذهبه .

أما المشكلة التى واجهته فهى إيجاد الصلح والوئام بين وجود الشر والخير الإلهى الخالد . وقد عبد أسلافه عديدا كبيرا من الأرواح وكان يجمعها بتمامها فى وحدة يسميها أهورا مزدا . كما جمع كل قوى الشر فى وحدة مشابهة يسميها دروغ أهريمان . وبفضل هذا التوحيد تأتى له إقرار مبدأين أساسيين كان يعدهما على حد قول هوج قوتين غير منفصلتين ، بل كان عنده أنهما مظهران لنفس الوجود الأصلى . ويجزم هوج بأن نبى إيران القديم كان على الوحدانية من وجهة النظر اللاهوتية إلا أنه كان ثنويا[٢] من وجهة النظر الفلسفية . ولكنه كان يوقن بوجود أرواح لها ازدواجية كالتوأمية تخلق الحقيقة وغير الحقيقة ، وفى الوقت عينه كان يرى أن هاتين الروحين تتحدان فى الخالق الأعلى[٤] ، وهذا مافيه إيماء إلى أن مبدأ الشر يشكل

جزءا فى جوهر الألوهية ، وعليه فالصراع بين الخير والشر لايعدو أن يكون صراعا بين الإله ونفسه وجهده المبذول المصالحة بين الوحدانية اللاهوتية والثنوية الفلسفية يحتمل ضعفا ترتب عليه إنشقاق بين أتباعه وأشياعه .

أما الزنادقة[٥] — الذين يسميهم هوج الملاحدة ففى تقديرى أنهم كانوا أكثر منطقية من خصومهم ، وهم يؤكدون التفرد المتبادل بين الأرواح الأصلية ، على حين يرى المجوس اتحادها .

ولقد حاول الآخذون بالوحدة أن يقفوا موقف المعارضة من الزنادقة بشتى الوسائل ، ولكن اعتمادهم على عبارات وتعبيرات مختلفة للاعراب عن الوحدة للتوأمين البدائيين يشير إلى عدم الرضا عن تفسيرهم الفلسفى الخاص بهم ، فضلا عن عنف معارضة خصومهم ويورد الشهرستانى[٦] فى إيجاز ما للمجوس من مختلف الشروح . وعند الزروانية أن النور والظلمة كخيط للزمان اللامتناهى . ويؤكد الجيومارثية أن المبدأ الأصلى كان النور الذى كان يخشى قوة معادية ، وهذه الفكرة المفعمة بالخشية كانت سببا فى نشأة الظلمات . وفى يقين فرقة أخرى للزروانية أن المبدأ الأساس خامرته الشكوك فى شىء ، وهذا من تشككه هو ماجاء بأهريمان .

ويدور كلام ابن حزم[٧] على أن فرقة أخرى تبين أن أصل الظلمات عبارة عن إظلام جزء من المبدأ الأصلى للنور .

وسواء أكان فى الوسع أم لم يكن المصالحة بين الثنوية الفلسفية لزردشت وبين وحدانيته فما لاريب ولا مراء فيه بالنسبة لما وراء الطبيعة أنه ألمح إلى فكرة عميقة تمس الطبيعة النهائية .

ويلوح أن هذه الفكرة كان لها أثرها فى الفلسفة اليونانية القديمة[٨] ،

والتصور المسيحي الغنوصي البدائي ، كما تأثرت ببعض مظاهر الفلسفة الحديثة الغربية[٩] بالواسطة . إنه حقيق بأعظم توقير وتقدير لا لأنه واجد مشكلة الكثرة الموضوعية في روح فلسفية ليس إلا ، بل لأنه بعد أن بلغ ثنوية لما وراء الطبيعة بذل الجهد في تطوير ثنوية للبدئية إلى وحدانية أسمى .

ويبدو أنه فهم مافهمه الحذاء الصوفي الألماني بعده بطويل زمان من أن التنوع في الطبيعة لا يمكن تفسيره دون أن يقامس الإنسان مبدأ للسلبية أو التباين التلقائي حتى في طبيعة الإله نفسه .

أما من جاءوا بعده مباشرة فما فهموا تمام الفهم ما كان لمعلمهم من عمق فكرته ، ولكننا سوف نرى من بعد على أي نحو كان التعبير عن أفكار زردشت متجليا في مظهر روحي في بعض أفكار الفرس في المقبل من الأيام .

أما من حيث تصوره لتكوين العالم فإن ثنويته تفضى به إلى تقسيم الكون كله إلى قسمين هما الكائن والحقيقة ، أي كل المعجزات الطيبة الحسنة التي تصدر عن القوة الخالقة للروح الطيبة ، وغير الحقيقة[١٠] وهي جميع المعجزات السيئة التي تأتي من الروح المادية . وإن المسالك الأصلى لهاتين الروحين في القوى المضادة للطبيعة ، وهي دائمة الصراع بين قوى الخير وقوى الشر . ولكن يجدر بنا أن نكون على ذكر من أن شيئا لا يتدخل بين الأرواح الأصلية ومعجزاتها الخاصة بها .

إن الأشياء حسنة أو سيئة بسبب من صدورها عما يصدرها حسنا كان أو سيئا ، ولكنها بطبيعتها الخاصة لا تباين بينها .

أما فكرة الخلق عند زردشت فتختلف اختلافا جوهريا عن فكرة

أفلاطون وشوبنهاور ، فعندهما أن أجزاء الحقيقة التجريبية تمكن أفكارا دنيوية أو لا دنيوية وهى متعلقة بالحقيقة وبالظهور . ويقول زردشت بوجود طبقتين للوجود ليس إلا ، وتاريخ العالم ليس سوى صراع متزايد بين القوى المتقابلة فى هاتين الطبقتين . والمستوجب من جانبنا أن نشارك فى ذلك الصراع أسوة بكل مانشارك فيه ونقف إلى جانب النور الذى سوف يكون له النصر فى عاقبة الأمر على روح الظلمات .

وما وراء الطبيعة عند نبى الفرس كما هو الشأن عند أفلاطون متعلق بالأخلاق ، وإن تأثيره الأخلاقى ليبدو فيما تتميز به بيئته من طابع أخلاق خاص .

وفكرة زردشت الخاصة بمصير النفس غاية فى بساطتها ، فعنده أن النفس هى خلق وليست جزءا من الإله ، كما أكد ذلك من بعد عباد مترا[١١] وكانت لها بداية فى سالف الزمان إلا أنها تقتدر على أن تبلغ الحياة الخالدة بصراعها ضـــــد الشر وذلك على المسرح الأرضى لنشاطها .

إن لها حرية الاختيار بين السبيلين وهما الخير والشر ، وعلاوة على حرية الاختيار زودها النور بالضمير[١٢] ، القوة الحيوية ، النفس ، الفكر ، الروح ، العقل ، وفراوشى[١٣] وهو روح من الأرواح موكلة بحماية الإنسان فى سفرته إلى الإله .

أما المزايا الثلاث الأخيرة[١٤] فتجتمع بعد الموت وتشكل كلا لا يتجزأ .

فالنفس الخيرة وهى تزايل مقرها الجسمانى تسمو إلى مناطق عالية ينبغى لها أن تطوى مراحل الحياة التالية :

— منطقة الأفكار الطيبة .

— منطقة الكلام الطيب .

— منطقة العمل الطيب .

— منطقة المجد السرمدى[١٥] ، حيث تتحد النفس الإنسانية مع مبدأ النور دون أن تفقد شخصيتها .

# ماني ومـــزدك

# مانى(١٦) ومزدك(١٧)

رأينا الحل الذى أوجده زردشت لمسألة التنوع ، وذلك الجدل اللاهوتى أو بالأحرى الفلسفى الذى أفضى إلى الانشقاق فى الكنيسة الزردشتية .

ومانى وهو نصف فارسى ومؤسس المجتمع بدون إلاه ، كما يعده المسيحيون يتفق مع هؤلاء الزردشتيين الذين اتبعوا هـذا النبى فى مذهبه .

ويواجهون المسألة بروح مادية بحتة ، وأبوه ذو نسب فى الفرس ، هاجر من همذان إلى بابل حيث ولد مانى فى عام ٢١٥ أو ٢١٦ للميلاد ، فى عصر بدأ المبشرون البوذيون يبشرون بالنرفانا فى بلاد زردشت .

والطابع الذى يتميز به مذهب مانى الدينى ، ونشره فى جرأة لمذهب الخلاص المسيحى ، منطقيته فى توكيد أن هذا العالم شر أصلا ، بحيث يستوجب حياة زهد فيه وإعراض عنه ، كل هذا أكسبه عظيما من قدرة ، فما كان له التأثير فى الفكرة المسيحية الشرقية(١٨) والغربية ، وكفى ، بل ترك آثارا غامضة فى تطور فكر ماوراء الطبيعة فى إيران .

والمدع للاستشراق تدبر المصادر التى استمد منها مانى مذهبه ، ولنأخذ فى وصف وتحديد القيمة الفلسفية لمذهبه فيما يتعلق به الأصل الظاهرى للكون .

والغنوصية الوثنية على حد قول إردمان تذهب إلى أن تنوع الأشياء مصدره من اختلاط أصلين خالدين هما النور والظلام المنفصلان أحدهما عن الآخر

وكل منهما مستقل بذاته . إن مبدأ النور يتضمن فكرا عشرا هى : الوداعة والمعرفة والفهم والغموض والذكاء والحب والتحقق والإيمان والمودة والحكمة .

أما مبدأ الظلام فيتضمن فكرا خمسا هى : الرطوبة والحرارة والنار والسم والعتمة وفيما يتعلق بهذين المبدأين أحدهما بالآخر يعرف مانى خلود الفضاء والوقت ، وكل يتضمن المعرفة والفهم والغموض والذكاء والهبوب والهواء والماء والضوء والنار .

وفى الظلمة وهى الأصل المؤنث فى الطبيعة اختفت عناصر الشر التى تركزت على مر الزمان وأوجدت الشيطان بهيئته المتبشعة وهى مبدأ النشاط.

وإن هذا الوليد الأول الذى جاء من رحم الظلام الوحشى ، أغار على مملكة الملك والنور ، وقد شاء أن يدرأ عاديته فخلق الإنسان الأول .

وقامت حرب شعواء بين هذين المخلوقين وتكشفت تلك الحرب عن هزيمة ماحقة للانسان الأول . والإنسان بفطنته وفق فى مزج عناصر الظلام الخمسة بعناصر النور الخمسة . وعلى ذلك أصدر ملك منطقة النور إلى بعض ملائكته بتشييد السكون من تلك العناصر الممزوجة رغبة منه فى إطلاق ذرات النور من سجنها . أما السبب فى أن الظلام كان أول من هاجم النور ، فهو أن النور وهو طيب العنصر ما كان ليستطيع تقبل الامتزاج ومنه تضرره . أما تكوين العالم عند مانى إزاء العقيدة المسيحية ، الخاصة بالخلاص فشبيه بفكرة هيجل فيما يتعلق بالثالوث . وعنده أن الخلاص عملية جسمانية ، وكل مايتولد فيها هو إطالة أمد سجن النور ، وهذا مغاير لغاية ومادة السكون .

وذرات النور السجينة تطلق دوما من الظلام الملقى فى هاوية لا قاع لها تحيط بالسكون ومع ذلك فإن النور الطليق يبلغ الشمس والقمر ، ومن هناك تحملها الملائكة وتبلغ بها منطقة النور ، وفيها مقام ملك الجنة وهو ملك العظمة وهذه لمحة موجزة عن تكوين العالم العجيب عند مانى[١٩] .

إنه يطارح ما افترضه زردشت من قوى خلاقة ليشرح مشكلة الوجود الموضوعى إنه يتخذ لنفسه تصورا ماديا للغاية فى تلك المسألة ، فهو ينسب السكون الظاهرى إلى امتزاج الأصلين الخالدين ، المستقلين ، فالظلام ليس جزءا من المادة السكونية وحسب ، وإنما هو كذلك المصدر الذى يقر فيه النشاط ، وهو فى غفوة إلى أن ينطلق فى الكائن عندما تحين اللحظة الموانية وإن فكرته الأساسية فيما يختص بتكوين العالم تشبه شبها عجيبا فكرة المفكر المهدى العظيم كابيلا ، وهو الذى يفترض أن نشأة السكون معزوة إلى ستا (الخير) وتاما (الظلام) وراجا ( حركة الرغبة والهوى ) وهذه تتحد لتنشىء الطبيعة ، حينما يختل توازن المادة الأولية ، ومن الحلول[٢٠] المختلفة لمسألة التنوع التى أوردها أصحاب الفيدا وهم يتلمسون القدرة الخفية لمانى والتى يدركها لايبنتز وقد شرحها بعد ذلك بطويل وقت فى مذهبه الخاص بأن الموجود هو ذاته أو هو ماهو عليه ، وإن الحل الذى جاء به مانى حل ساذج ولكنه حرى بأن يجد له مكانا فى تاريخ تطور الأفكار الفلسفية وقد تكون قيمته الفلسفية تافهة ، ولكن ما من ريب فى أن مانى كان أول من قال بأن السكون كانت نشأته من نشاط الشيطان ، وعلى ذلك فهو سيء أصلا ، وهذا مايبدو لى أنه يشكل التبرير المنطقى الوحيد لمذهب يدعو إلى الزهد على أنه مبدأ موجه للحياة . وفى عصرنا الحاضر انقاد شوبنهاور إلى الأخذ بالمتحصل من هذا الرأى ، وهو يخالف مايذهب

إليه مانى ، فيظن أن مبدأ الموضوعية أو الإرادى للرغبة فى العيش قائم فى الطبيعة نفسها من الإرادة المبدئية وليس مستقلا عنها .

ولنعرض الآن بالدراسة لمزدك إشتراكى إيران العظيم .

ظهر نبى الشيوعية القديم على عهد أنوشيروان الملك العادل ( ٥٣١ — ٥٧٨ ) وقد قام بحركة ثنوية أخرى معارضة لمذهب الزروانى السائد(٣١) . وشأن مزدك كشأن مانى فى القول بأن تنوع الأشياء إنما يصدر من امتزاج أصول مستقلة ، خالدة ، يسميها شيد أى النور وتار أى الظلمة غير أنه يختلف عن سلفه فى تأكيده أن امتزاج الأشياء وانفصالها نهائيا ، ليس سوى أمر عرضى ولا ينتج البتة عن اختيار .

وإلاه مزدك ذو شعور ويملك أربع قوى أساسية فى وجوده السرمدى القدرة على التمييز والتذكر والفهم والابتهاج — ولهذه القوى الأربع أربعة تجليات شخصية توجه مسار المكون ومرد التنوع فى الأشياء والناس إلى التشكل المتنوع للأصول المبدئية . غير أن السمة الأكثر تمييزا لتعاليم مزدك شيوعيته التى تعكس وميضا لروح الفلسفة المتعلقة بنشأة العالم عند مانى — وعند مزدك أن الناس جميعا بمنزلة سواء ، أما فكرة تملك الفرد فما كانت إلا من نزغات الشيطان ، وهو عدو ، يرغب فى جعل دنيا الرب مسرحا لشقاء ليس له من نهاية . إن هذا المظهر المميز لتعاليم مزدك كان أعنف ماصدم ضمير زردشت وأفضى فى العاقبة إلى هدم مذهبه العظيم ، وكان الظن به أن ينطق النار المقدسة بمعجزة منه وأن يجعلها شاهدا على أن نبوته إنما كانت حقا .

# نظـــرة الى الوراء

# نظرة إلى الوراء

نظرنا على بعض مظاهر الفكر الفارسى قبل الإسلام ، ولكن بسبب من عدم علمنا بتيارات الفكر الساسانى وكذا الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية التى قررت تطوره ، عجزنا عن عرض صورة مكتملة لتسلسل الأفكار . إن الأمم شأنها شأن الأفراد فى تاريخها الفكرى تبدأ بالموضوعى . ومع أن نزعة زردشت الخلقية العارمة خلعت لونا روحيا على نظرته الخاصة بأصل الأشياء ، فإن الحاصل الحقيقى لهذه الفترة من التفكير المجرد فى إيران لا يعدو أن يكون ثنوية مادية . وإن مبدأ الوحدة ، وإن كان باعثا فلسفيا لكل ماهو كائن ليس سوى النظرة العجلى لهذا المظهر من مظاهر التطور الفكرى فى إيران .

وإن ذلك الجدل الذى قام بين تلاميذ زردشت ليدل على أن التصور الواحدى للعالم قد بدأ ، ومن أسف أننا نعدم دليلا يتيح لنا الإيقان بما يتعلق باتجاه الفكر الفارسى قبل الإسلام إلى وحدة الوجود .

ومن المعلوم أنه فى القرن السادس الميلادى وجد ديوجين وسامابرسيوز وغيرهما من المفكرين الآخذين بالأفلاطونية الحديثة أنفسهم فى ضرورة أن يجد والهم موئلا فى بلاط الملك العادل أنوشيروان لما حاق بهم من اضطهاد جوستنيان ولقد أمر هذا العاهل الفارسى العظيم بنقل الكتب له عن

السنسكرتية واليونانية ، ولكننا لا نملك من وثائق التاريخ دليلا على مبلغ تأثر الفكر الفارسي بهذا كله .

ولنوجه كلامنا الآن على ظهور الإسلام في إيران ، فالإسلام قد هدم ما كان قائما من كيان قديم للأشياء ، وجاءت الروح الشاملة بفكرة الوحدانية جديدة بحتة ، كما أن الثنوية اليونانية الخاصة بالرب والمادة تتميز عن الثنوية الفارسية الخالصة الخاصة بالرب والشيطان .

# ظهور الاسلام ودخول الفكر اليوناني

## ٣ - الأرسطيون والأفلاطونيون

### المحدثون فى إيران

بدأ عصر جديد لتاريخ الفكر الفارسى بفتح العرب لفارس . ولكن خرصان العرب المغاوير الذين وضعوا بسيوفهم حدا للاستقلال السياسى عند هذا الشعب العريق فى القدم ، عجزوا العجز كله عن أن يمسوا الحرية الفكرية لهؤلاء الزردوشتيين الذين دخلوا فى دين الله .

وإن الثورة السياسية التى أثارها الفتح العربى تحدد بداية لظاهرة تأثير وتأثر بين الآريين والساميين ، ونجد أن الفارسى وهو يسمح لكيانه كله بأن يتأثر بالسامية تمام التأثر ، يطوع الإسلام فى تؤدة وهدوء لما اعتاد من تفكير يختص به .

أما فى الغرب ، فإن القطعة الهيلينية شرحت دنيا فارسيا آخر ، هو المسيحية ، وفى الحالتين ، تبدى نتائج الشرح شبيها مرموقا . وفى كل حال يسعى القسر إلى التخفيف من شدة لقانون مطلق مفروض وافد من الخارج على الفرد ، وفى عبارة واحدة هذا مسعى فى جعل الخارجى داخليا . وهذه عملية تطوير للفكر اليونانى مع الإضافة إلى أسباب أخرى أعاقت تطور عملية التصور وبذلك كانت تحولا بين للموقف الذاتى الخالص للفلسفة الفارسية قبل الإسلام والموقف الموضوعى للمفكرين من بعد .

وفى حسبانى إلى حد كبير أنه بسبب من تأثير الفكر الأجنبى عاد الظهور إلى الميل إلى الواحدية القديمة فى أواخر القرن الثامن ، وقد اتخذت

مظهرا أكثر روحانية ، وفى تطورها التالى أحيت الثنوية الفارسية القديمة الخاصة بالنور والظلام وجعلتها أكثر روحانية ، كما أن الفطنة اليونانية وهبت حياة جديدة للفطنة الفارسية الوقادة ، وساهمت فى تطوير الفكر الفارسى واستوعبه فى آخر الأمر ، ولذا سبب كاف لاستقرأ سريعا ولو مع كراهية التكرار مبادىء الأفلاطونيين الحدثون من الفرس ولا يجدر بهم فضل الاهتمام فى تاريخ للفكر الفارسى الخالص .

ومع كل ينبغى أن نكون على ذكر من أن الحكمة اليونانية إنثربت إلى الشرق الإسلامى عبر حران والشام . وقد أخذ أهل الشام بالفكر اليونانى فى أحدث مراحله ، ونعنى به الأفلاطونية الحديثة وقدموا إلى للمسلمين ما حسبوا أنه فلسفة أرسطو على الحقيقة . ومن عجب أن فلاسفة العرب والفرس تخالفوا فيما بينهم واحتدم جدالهم فيما كانوا يحسبونه من أرسطو وأفلاطون الحقيقية ، وما دار بخلدهم قط أنه لا غنية لهم عن العلم باليونانية كيما يفهموا حق الفهم فلسفتها . وبلغ من جهالتهم بأنهم حسبوا أن ترجمة موجزة لأنياد أفلاطون هى إلا هيات أرسطو . وكان ينبغى لقرون أن تتعاقب علومهم حتى يتأتى لهم أن يفهموا هذين المعلمين العظيمين للفكر اليونانى .

ونحن فى ريب من أن يكونوا قد فهموه تمام الفهم فى يوم من الأيام .

وغير شك أن ابن سينا أكثر وضوحا وأصالة من الفرابى وابن مسكويه[1] ، وابن رشد الأندلسى مع أنه أقرب إلى أرسطو من كل من سبقوه، كان يعوزه الغوص فى أعماق فلسفته . وليس من إنصاف الحق أن نتهمهم بأنهم قلدوهما فى تبعية ذليلة .

إن تفكيرهم يعرض محاولة في دوامة لشق طريق في متاهات مضللة تبعث اليأس لترجمات قام بها من لا علم لهم بالفلسفة اليونانية . وكان عليهم أن يعيدوا التفكير ويعملوا الروية في فلسفة أرسطو وأفلاطون . وشروحهم جهد مبذول عما خفي وليست عرضا للحقائق . وأن الملابسات التي أحاطت بهم ولم تعنهم على تشكيل فكر مستقل ، تشير إلى روح ذات فطنة ، إلا حبيسة مع الأسف بين أكوام من بله وغباء ينبغي رفعها شيئا فشيئا بدأب صبور يفصل الصواب عن غير الصواب .

وبعد ما أبديناه من ملاحظات مبتدئية ، نتناول بالدرس المحدثين والمفسرين الفرس للفلسفة اليونانية الواحدة تلو الآخر

## ابن مسكويه[٣]

لنطرح جانبا اسم السرخسى[٢] الفرابى الذى كان تركيا ، والرازى الطبيب ( المتوفى عام ٩٣٢ م ) ، الذى كان وفيا لأفكاره الفارسية ، يعد النور أول مخلوق ويقول بخلود المادة ، والفضاء والزمن ، ولنبلغ إلى اسم واسع الشهرة لأبى على محمد بن محمد بن يعقوب المعروف بابن مسكويه. وكان خازنا للسلطان البويهى عضد الدولة وهو من أعظم المفكرين الفرس المشتغلين بالتوحيد والطب والأخلاق والتاريخ . وهذه نبذة موجزة عن مذهبه مستمدة من كتابه المشهور « النور الأصفر » المنشور فى بيروت .

١ — وجود المبدأ النهائى :

هنا يتبع ابن مسكويه أرسطو ويفهم حجيته على الحركة الجسمانية . وكل الأجساد مزودة بالقدرة على أن تتحرك الحركة التى تلزم لها ، وهى قدرة تتضمن جميع كيفيات التغير ، وهى لا تصدر من طبيعة الأجسام .

والحركة تستوجب إذاً مصدرا خارجيا أو المحرك الأول . والفرض الذى يقول بأن الحركة يمكن أن تشكل جوهر الأجسام نفسها تكذبه التجربة .

والإنسان على سبيل المثال له القدرة على أن يتحرك بحرية ولكن أخذاً من الفرض السابق ذكره فإن الأجزاء المختلفة لجسمه يجب أن تستمر فى الحركة حتى بعد أن يكون بعضها قد انفصل عن بعضها الآخر .

وإن سلسلة أسباب الحركة يجب أن تقف عند سبب هو نفسه لايتحرك

ومحرك الباقى . وحركة السبب الأول جوهرية لأن الظن بأن الحركة فى السبب الأول سوف يستوجب تراجعا لاينفد وهذا محال .

إن المحرك الذى لا يتحرك فريد . وإن تعدد الحركات الأصلية ينبغى أن تحتوى شيئا مشتركا فى طبيعتها ، بحيث يمكن أن تكون مرتبة فى نفس الطبقة .

ويجب كذلك أن تتضمن بعض النقاط المختلفة لكى يمكن تمييزها فيما بينها . ولكن هذا التشابه والتخالف فى الجزئيات يستوجب وجود تركيب فى أصولها ، وهذا التركيب وهو صورة للحركة كما أظهرنا وجد فى أول سبب للحركة . إن المحرك الأول فضلا عن ذلك خالد وغير مادى .

وبما أن العبور من اللاوجود إلى الوجود صورة للحركة ، وأن المادة خاضعة على الدوام لنوع من الحركة ، لايترتب على ذلك إلا أمر واحد ليس خالداً أو مشارك للمادة يجب أن يكون حركة .

٢ — معرفة النهائى :

إن كل معرفة إنسانية تبدأ بأحاسيس تتحول بالتدريج إلى أفكار . والمراحل الأولى للتعقل مشروطة بالوجود الخارجى للحقيقة .

ولكن تقدم المعرفة يتضمن إمكانية التفكير دون أن يكون هذا التفكير مشروطا بالمادة . إن الفكرة تبدأ بالمادة ، ولكن غايتها هو أن نفسها شيئا فشيئا من الشرط الأول لإمكانيتها الخاصة بها وثمة مظهر آخر أكثر سموا يبلغه الخيال وهو القدرة على الإعادة والاحتفاظ بصورة أو شكل لشىء ، دون الرجوع إلى الوجود الخارجى للشىء نفسه .

وفي تشكيل المعاني المجردة يبلغ الفكر مظهراً أكثر سمواً وأتم تحرراً من المادية ، مع أن المعنى المجرد في أوليته من المقارنة بمثل الإدراك ، لا يمكن أن تعد كالحالة المتحررة من السبب المندفع من الأحاسيس

ولكن كون تصور المعاني المجردة يرسو على الإدراك لا ينبغي أن يفضي بنا إلى أن نجهل البون البعيد بين المعنى المجرد والإدراك .

والإدراك الفردي يخضع لتغييرات لها الدوام وهذا ماله الأثر في طابع المعرفة القائمة على مجرد الإدراك ..

وعلى ذلك فالإدراك الفردي يتعرى من عنصر الديمومة .

وعلى النقيض من ذلك ، فإن المعنى المجرد الكلي لا يتأثر بقانون التغير . إن الأفراد يتغيرون أما الكلي فلا يمسه شيء . إذ من طبيعة المادة أن تخضع لقانون التغير ، وكلما زاد تحرر الشيء من المادة قلت قابليته للتغير .

والله متحرر تحررا مطلقا فيما يتعلق بالمادة ، وعليه فهو ثابت ثباتا مطلقا ، وإن تحرره هذا التام إزاء المادية هو الذي يجعل تصورنا له أمراً يتعثر أو يتعذر . والغاية من كل تعليم فلسفي هو تربية القدرة على التفكير والتأمل في المعاني المجردة الخالصة ، ورجاء أن تقتدر دربة دائمة على جعل تصور شيء غير مادي أمر في الإمكان ..

٣ — كيف يخلق الواحد الكثير :

فيما يتعلق بهذا ، يجدر بنا أن ننتبه إلى تقسيم بحوث ابن مسكويه قسمين :

(١) إن العامل أو السبب النهائى خالق العالم من لاشىء . ويقول إن الماديين يؤيدون أن المادة خالدة وينسبون الصورة إلى القــدرة الخالقة لله. وعلى ذلك فمن المقبول أنه حينما تنتقل المادة من صورة إلى أخرى ، تفنى الصورة الأولى فناء تاما . ولو لم يكن لها الفناء التام ينبغى لها أن تنتقل إلى جسم آخر ، وتوجد فى الجسم نفسه . إن الاختيار الأول تناقضه التجربة اليومية . وإذا ماحولنا كرة من شمع إلى ملعب صلب فإن استدارة الكرة الأولى لا تنتقل إلى جسم آخر والاختيار الآخر مستحيل سواء بسواء فلزام أن نتبين أن الصورتين متناقضتين ، المحيط والطول ينبغى أن يوجدا فى نفس الجسم ، ويترتب على ذلك أن الصورة الأصلية تنتقل إلى القدم المطلق حينما تتولد الصورة الثانية ، وهذا ما يقيم الدليل على أن الصفات أى الصورة واللون وما إلى ذلك تأتى إلى الوجود من تمام العدم . وكيما ندرك أن المادة ليس لها الخلود كالصفة ، ينبغى لنا أن نقف على الحقيقة فى القضايا التالية : .

— إن تحليل المادة نتيجة عدة عناصر متباينة ، وتنوعها تؤول إلى عنصر واحد بسيط .

— لا انفصال بين الصورة والمادة ، ولا يلغى الصورة أى تغير فى المادة .

ويستنبط بن مسكويه من هاتين القضيتين أن الجوهر كانت له بداية فى الزمان ، والمادة شأنها فى ذلك شأن الصورة لابد أن تكون قد وجدت ، لأن خلود المادة يوجب خلود الصورة ، ولقد أنها لا يمكن أن تعد خالدة .

(ب) عملية الخلق . وما السبب فى هذا التنوع العظيم الذى نصادفه فى كل ناحية ؟

كيف يمكن أن يكون المتعدد قد خلقه الواحد ؟

عندما يقول الفيلسوف ، إن شيئا واحد ينتج عددا من الآثار المختلفة ، فإن كثرتها يمكن أن تنتج من سبب من الأسباب التالية :

— إن سبب امتلاك القدر المختلفة . فالإنسان على سبيل المثال يتألف من مجموعة عناصر وقدر مختلفة ، يمكن أن يكون السبب فى أعمال متباينة .

— السبب فى أنه يعمل بمواد مختلفة .

ولعل من غير الصحيح أن أية قضية من هاتين القضيتين كالسبب النهائى — الله . إنه يملك قدرا مختلفة ، وكل منها متميزة عن الأخرى ، ويبدو جليا أن هذا محال ، إذ أن طبيعته لا تعرف كيف تقبل التشكيل . إذ كان الظن أنه استخدام مختلف الوسائل لينتج التنوع ، فمن خالق هذه الوسائل ؟

ولو كانتْ هذه الوسائل بسبب للقدرة الخالقة من قدرة أخرى خلاف القدرة النهائية ، لوجدت كثرة من الأسباب النهائية . وإذا ما كان السبب النهائى نفسه قد خلق هذه الوسائل ، لكان لجأ إلى استخدام وسائل أخرى لخلق تلك الوسائل . أما القضية الثالثة لا يمكن قبولها كذلك كتصور للعمل الخالق : إن الكثرة لا يمكن أن تصدر بسبب من عامل وحيد .

ويترتب على ذلك أنه لا وجود إلا لحل واحد لهذه الصعوبة ، وهو السبب النهائى خلق شيئا واحد أفضى إلى خلق شىء آخر .

وهنا يحصى بن مسكويه الفيوضات المعادة فى الأفلاطونية الحديثة ، وهى فيوضات تزداد كثافة شيئا فشيئا حتى تبلغ العناصر الأولية ، وهى التى تترابط كيما تنشىء صورا للحياة تتدرج فى سموها ، وشيبلى يلخص نظرية بن مسكويه(٤) فى التطور : « إن ترابط الجواهر الأولية أنتج العالم المعدنى ، وهو أدنى صورة للحياة . وللخالق مظهر أسمى فى العالم النباتى . وهذا مابدا أول مابدا فى النبات الذى ينمو من تلقاء نفسه ، وبعد ذلك تأتى النباتات والأشجار بأنواعها ، وهى التى تمس حد العالم الحيوانى ، بحيث يبدى خصائص حيوانية بعينها . وبين عالم النبات وعالم الحيوان صورة خاصة للحياة ليست حيوانية ولا نباتية ، ولكنها تشترك فى خصائصها [ كالمرجان مثلا ]

أما الخطوة الأولى بعد هذا المظهر الوسطى للحياة فهو القدرة على الحركة ، حتى فى حاسة اللمس عند صغار الديدان فى زحفها على الأرض .

إن حاسة اللمس فى تمييزها على المحسوسات تولد صورا أخرى الحس الى أن تبلغ مستوى الحيوانات العليا التى يبدو الذكاء فى الظهور لديها على نحو تصاعدى

إن الإنسانية ملموسة عند القرد ، وهو الذى يخضع لتطور أكثر تقدما ويبلغ مرحلة أفقية ويستطيع فهما مشبها للانسان . وهنا تنتهى الحيوانية وتبدأ الإنسانية »

( ما وراء الطبيعة )

٤ — النفس :

وكيما نفهم ما إذا كانت النفس تملك وجودا خاصا بها ، يتحتم علينا أن نتدبر المعرفة الإنسانية . إن الخاصة الأساسية للمادة هو عجزها عن أن تبدو في صورتين مختلفتين في وقت معا . ولكي نحول ملعقة من فضة إلى كوب فضي ، يلزم من ذلك أن تمحى صورة الملعقة وهذه الخاصية عامة في كل الأجسام ، وما تجرد من هذا لا يمكن أن يعد جسما . وما دام الأمر كذلك إذا مادرسنا ماطبيعة الإدراك ، وجدنا في الإنسان ما يقتدر به على أن يعرف أكثر من شيء في وقت واحد ، وأن يوجد عدة صور متباينة في الوقت عينه .

إن هذا الأصل لا يمكن أن يكون هو المادة ، وماذاك إلا لأنه يعدم الخاصة الأساسية لها . إن جوهر النفس يتألف من قدرتها على إدراك عدداً خاصا من الأشياء في وقت ولحظة من وقت . ولكن قد يمكن الاعتراض بأن أصل النفس يحتمل أن يكون ماديا في جوهرة ، أو أنه وظيفة المادة .

ومن الأسباب مايدفع إلى الإشارة إلى أن النفس لا يمكن أن تكون وظيفة للمادة :

(١) إن شيئا يمكن أن يتخذ صورا وحالات متباينة لا يمكن أن يكون صورة من تلك الصور ولا حالة من تلك الحالات . والجسم الذي يتقبل مختلف الألوان ، ينبغي أن يكون بطبيعته الخاصة بلا لون . والنفس في إدراكها للاشياء الخارجية تتخذ صورا وحالات متغيرة ، ويترتب على ذلك استحالة أن تكون صورة من تلك

التصور — ويلوح أن ابن مسكويه لم يتقبل النفسية المدرسية لعصره وعنده أن الحالات العقلية المختلفة تغيرات مختلفة للنفس عينها .

(ب) إن الصفات تتغير فى دوام ، وينبغى أن يوجد وراء مجال التغير ، بعض الخلايا الدائمة توزن الهيكل الشخصى .

إنه أقر أن النفس لا يمكن أن تكون كوظيفة للمادة ، ويستوجب على نفسه أن يثبت كونها بجوهرها غير مادية .

وهذه بعض براهينه :

— إن الحواس بعد أن تجد منبها قويا ، لا تستطيع لمدة من الزمن أن تشعر بمنبه أضعف . وهو على ذلك يصل إلى المعرفة على نحو آخر .

— ونحن إذا ما فكرنا فى موضوع من الصعوبة بمكان ، نبذل الوسع فى إغماض عيوننا عن كل الأشياء التى تحيط بنا ، لأننا نعدها عقبات تعوق نشاطا روحيا ولو كانت النفس مادية فى جوهرها ، فلا حاجة بها أن تبدى نشاطا تدفع به كل ما يمنع من الخروج من عالم المادة ؟

— إن إدراك منبه قوى قد أضعف ربما تتأذى به الحواس .

وعلى النقيض من ذلك فالعقل يكتسب قوة من معرفة الفكر ومن التصور العام ،

— إن الضعف الجسمانى للشيخوخة لا يؤثر فى القوة العقلية ،

— النفس تقتدر على تصور قضايا خاصة منقطعة الصلة بمعطيات مراكز

الحس بالدماغ وعلى سبيل المثال لا تستطيع الحواس أن تدرك إلا متناقضين ، لا يمكن أن يوجدا معا.

وفينا قدرة خاصة تحكم جوارح الجسم ، وتصحح ما يصدر عن مركز الحس فى الدماغ وتوحد كل المعارف . وهذا الأصل الموحد الذى يفكر فى المادى الذى أفضى إليه من قناة الحواس ويقدر بيان كل حاسة ويعين خاصية الإشارة المضادة ، وينبغى أن يوجد فوق مجال المادة

وإن القدرة على تمييز هذه الاعتبارات على حد قول بن مسكويه يبين فى جزم أن النفس فى جوهرها غير مادية . إن عدم مادية النفس تعنى خلودها لأن الفناء خاصية لكل ماهو مادى .

# ابن سينا(٥)

يتفرد بن سينا بين فلاسفة الفرس القدامى بتأسيس مذهب فكرى خاص به . ومؤلفه وعنوانه « الفلاسفة الشرقية » مازال موجودا ، كما أنه وصل إلينا جزء(٦) وفيه يدلى الفيلسوف برأيه فى الحدث الكلى لقوة العشق فى الطبيعة وقد يشبه مسودة لنظام ، ومن المحتمل إلى حد بعيد أن الفكر معروضة فيه قد نمت نموا مكتملا فيما بعد . ولبن سينا يعرف كتقدير للجمال وبناء على هذا التعريف يقول بوجود ثلاث طبقات للموجودات :

— الكائنات التى فى أعلى ذروة من الكمال .

— الكائنات التى فى أحط مراتب الكمال .

— الكائنات التى توجد بين هذه القطبين .

إلا أن هذه الطبقة الثالثة من الكائنات ليس لها من وجود حقيقى ، مع وجود أشياء بلغت الكمال فى غايته القصوى . وهذا الجهد فى البحث عن المثل الأعلى هو مسمى العشق إلى بلوغ الجمال وهو عند بن سينا مطابق للكمال . وتحت تطور الصور تكون قوة العشق التى تحقق كل بحث ، وكل حركة وكل تقدم . والأشياء تتآلف على نحو تكره فيه عدم الوجود وتحب بهجة الفردية تحت صور مختلفة . إن المادة التى تموت بنفسها ، تكسو ( أو بالأحرى تندفع إلى أن تكسو ) بقوة العشق الباطنة ، صورا مختلفة تدرج رويدا رويدا فى سلم الجمال .

وإن حدث هذه الصورة النهائية على الشكل الجسمانى ربما تهدو على النحو التالى :

(١) إن الأشياء غير الحية متشكلة من صورة ، ومادة وكيف . وبسبب من هذه القوة العجيبة يرتبط التكيف بمادته أو جوهره ، والصورة تحوى المادة التى تدفعها قوة العشق العارمة ، وترتفع من صورة إلى صورة .

(ب) وقوة العشق لها ميل إلى التمركز . وفى عالم النبات تبلغ درجة أعلى للوحدة أو الانضمام ، ذمع أن النفس مجردة من وحدة الحدث التى تبلغها من بعد . إن عمليات النفس المنبتة هى : التمثيل والنمو والإنتاج .

وهذه العمليات مع ذلك لا تعدو أن تكون إلا تجليا للعشق .

والتمثيل يبين الجذب وتحويل ما هو خارجى إلى ما هو داخلى .

والنمو هو تحقيق تآلف بين أجزاء هى على الدوام أكبر .

والإنتاج يعنى دوام النوع وليس هذا سوى مظهر آخر للعشق .

(ح) وفى العالم الحيوانى إن عمليات قوى العشق أكثر اتحادا . وهذه القوى تسمح للغريزة النباتية أن تعمل فى عدة اتجاهات ، كما يوجد نمو لطبيع يؤلف خطوة نحو وحدة أكثر قوة .

ولدى الإنسان ، هذا الميل نحو الاتحاد يتجلى فى ضميره . والقوة نفسها « للحب الفطرى والتكوينى » يعمل فى حياة كائنات أسمى من الإنسان . إن كل شىء يتحرك نحو المعشوق ، وهو الجمال الخالد . وإن قيمة الشىء إنما تكون على قدر تقاربها أو تباعدها من هذا المبدأ النهائى .

وابن سينا وهو طبيب مهتم على الأخص بطبيعة النفس . وفضلا عن

ذلك فإن مبدأ تناسخ الأرواح كان له الشيوع فى عصره . إنه يخالف متمسكا إلى طبيعة النفس مبينا خطأ هذا المذهب . ويقول إن تعريف النفس من الصعوبة بمكان ، لأنها تظهر قدرا واتجاهات متباينة وعلى مستويات تختلف لدى السكائن . وإن تصوره لقوى النفس المختلفة يمكن عرضها فيما يلى :

ظهور ونشاط فى غير وعى

— إن النفس النباتية تعمل فى اتجاهات مختلفة :

١ — التمثيل

٢ — النمو

٣ — الإنتاج

— إن النفس تعمل فى اتجاه وحيد وتضمن اتساقا للعلاقات .

( نمو الطعم )

ظهور ونشاط فى وعى

— بالاتجاه نحو أكثر من شىء .

النفس الحيوانية

الحيوانات الدنيا :

— القدرة على الإدراك

— القدرة على التقليل ( الرغبة فى تحصيل اللذة وابتعاد عن الألم )

الإنسان :

— القدرة على الإدراك :

١ — الحواس الخمس الخارجية

٢ — الحواس الخمس الباطنية

— مركز الإحساس فى الدماغ ، الاحتفاظ بالصور ، التصور ، التخيل ، الذاكرة .

وبهذه تشكل الحواس الخمس الباطنية التى تبدو فى الإنسان كسبب تدريجى متزايد رويدا رويدا ، وهو بطور العقل الإنسانى إلى عقل الملائكة والأنبياء .

— القدرة على التعليل ( الإرادة ) .

ويجتهد ابن سينا فى الجزء المتبقى من مؤلفه عن النفس أن يبين أن فى غنية عن مادة تصاحبها . وليس بواسطة الجسد ولا بعض وبائع الجسد أن تتصور النفس أو تتخيل ، لأن النفس إذا ماسمت حاجتها بالضرورة إلى مؤثر جسمانى لتتصور أشياء أخرى ، ينبغى أن تمس حاجتها إلى جسم مغاير حتى تتصور الجسم الذى هى متعلقة به ولكن بما أن النفس تعى وجودها فإنها تعى بنفسها — تبين فى جزم وتبين أنها فى جوهرها مستقلة تماما لكل جسمانى وان مبدأ تناسخ الأرواح تتضمن كذلك وجودا فرديا سابقا .
ولكن على أن النفس وجدت قبل الجسد ، وينبغى أن توجد نفسا واحدة أو نفوسا متعددة . إن كثرة الأجساد بسبب من كثرة الصور المادية وهى لا تشير الى كثرة النفوس . كما أنها لو وجدت نفسا واحدة ، فإن معرفة ا أو

الجهل به مما يعنى معرفة به أو الجهل به لأن النفس هى واحدة فيهما جميعا .
وإن هذه الطبقات لا يمكن تطبيقها على النفس . ويقول بن سينا إن الحقيقة هو أن النفس والجسد متجاوران ، غير أنهما متقابلان تماما فى جوهر كل منهما .

وإن تحلل الجسد لا يكون سببا فى انعدام النفس . إن الذوبان أو الانهيار خاصيته للأجسام المؤلفة ولكنها ليست للجواهر البسيطة ، الفردية والمثالية وينكر بن سينا الوجود السابق ويبذل الجهد فى بيان امكان وجود حياة غير متجسدة وراء القبر

لقد أرخينا نظرة إلى مؤلفات الأفلاطونيين المحدثين من الفرس وبين من عرفناهم ألفينا أن بن سينا وحده تعلم أن يفكر بنفسه .

ولا نجد أنفسنا فى ضرورة أن نديركلامنا على أجيال من تلاميذ بن سينا الذين أخذوا على عاتقهم أن ينهجوا نهج معلمهم فى الفلسفة من أمثال بهمنيار ، وأبو المأمون الأصفهانى ، والمعصومى ، وأبو العباس وبن طاهر(٧) .

ولقد كان لشخصية بن سينا من رفعة المكانة فى النفوس بحيث كان تناول أى رأى من آرائه بالإضافة إليه أو الحذف منه يعد ذنبا غير معفو عنه حتى بعد وفاته بطويل زمان .

إن الفكرة الثنوية الفارسية القديمة الخاصة بالنور والظلمة لا تعد عاملا له الأثر فى تقدم الأفكار الأفلاطونية فى إيران ، هذه الأفكار التى ظلت فترة من الزمن تستعير حياة مستقلة ومزجت فى النهاية حياتها المنفصلة فى تيار عام للتصور الفارسى . إنها لا تتصل بنمو الفكر المحلى إلا بقدر

ما تشترك القوة وانتشار هذا الاتجاه الواحدى الذى تجلى منذ قديم فى مذهب زردوشت

ومع أن هذا الاتجاه قد أوقفته عند حد المجادلات الدينية للاسلام، إلا أنه فرض نفسه بعنف فى العصور التوالى ، وانتهى ببسط تسلطه القوى وأثره العميق على كل المؤلفات الفكرية فى ذلك البلد الذى أوجده .

## ٣ ـ إزدهار وانهيار العقلانية فى الإسلام

### ما وراء الطبيعة للعقلانية ، المادية

بعد أن واءمت الروح الفارسية البيئة السياسية الجديدة ، سرعان ما أكدت ماجبلت عليه من ميل إلى الحرية وبدأت تنسحب من مجال الموضوعية ، وكيما ترجع إلى نفسها وأن تتأمل ما تمثلته بالخروج عن داخليتها الخاصة بها . وبفضل من دراسة الفكر اليونانى ، فإن الروح التى كادت تضيع فى العينى ، جعلت تفكر وتلاحظ أنه الفيصل للحقيقة . والذاتية تتأكد وتبذل الجهد لتحل نفسها محل كل سلطة خارجية . إن مثل هذه الحقبة من التاريخ الفكرى عند شعب يبغى أن تكون هى حقبة العقلانية ، والتشكك والتصوف والبدعة ، وأوضاع لروح الإنسان تندفع فيها بقوة متزايدة الزاتية ، وتطرح كل المعايير الخارجية للحقيقة . تلك هى الحقبة من الزمن التى سوف يدور عنها حديثنا .

وفترة الحكم الأموى إنما هيأت نفسها لتلاءم وتندمج لأوضاع جديدة للحياة ، ولكن لما أفضى الأمر إلى العباسيين ، وكان التوفر على دراسة الفلسفة اليونانية ، عادت القوة الفكرية المندفعة عن إيران لتعرب عن نفسها من جديد اعرابا مدويا وأظهرت فاعلية عظيمة الأثر فى كل مناح الفكر والعمل . والقوة الفكرية الجديدة التى وجدت بفضل تمثيل الفلسفة اليونانية التى كان التوفر على دراستها بكل الشغف ، قادت توا إلى تدبر نقدى للتوحيد الإسلامى :

وقد دبت الحياة فى اللاهوت بقوة الباعث الدينى ، وتعلم التعبير بلغة الفلاسفة من قبل أن يبدأ العقل السكلامى فى البحث عن ركن بعيد يقبع فيه بعيدا عن ضجيج الجدل ، كيما يشكل نظرية منعقدة الصلة بالأشياء .

وفى النصف الأول من القرن الثامن نجد واصل بن عطاء وهو التلميذ الفارسى للحسن البصرى بعيد الصيت — يقيم مذهب الاعتزال وهو العقلانية ، وحركة لها عظيم من أهميتها اندمجت فيها طائفة من أصحاب الأرواح المتواهية فى رقتها وشفافيتها فى ايران ، ولقد وهن هذا المذهب أخيرا فى احتدام المجادلات التى قامت فى بغداد والبصرة فيما يتعلق بما وراء الطبيعة. ومدينة البصرة ولها مالها من شهرة أمست بفضل من مركزها التجارى ، ملتقى للأفكار على تباينها — والخاصة بالفلسفة اليونانية ، والشك ، والمسيحية ، والبوذية والمانوية(١) ، وقد أمدت هذه الأفكار الروح التواقة إلى المعرفة فى ذلك العصر بوفرة من الفيض الروحى ، كما أن البصرة هيأت البيئة الفكرية للعلانية الإسلامية

وما يسميه شبيتا العهد السريانى للتاريخ الإسلامى لا يتميز بروحانية ماوراء الطبيعة وعلى ذلك نعهد قيام دولة الفرس ، شرع تلامذة الفلسفة اليونانية من المسلمين فى التفكير جديا فى دينهم ، كما أن المفكرين من المعتزلة(١) بلغوا ماوراء الطبيعة رويدا رويد ، وهذا هو الموضوع الأوحد لدراستنا هذه ، وليس من همنا أن نسرد تاريخ المعتزلة ، وانما حسبنا هنا أن نشير إلى ماله دخل فيما وراء الطبيعة لتصور المعتزلة فى الاسلام ان تصور الاله ونظرية المادة هما وحدهما مظهران للعقلانية التى هى موضوع بحثنا هنا

ان فكرة أحدية الله التى وصلت اليها المعتزلة بفضل من منطق سليم ،

نقطة أساسية يختلفون بها عن المسلمين من أهل السنة. إن صفات الله في رأيهم لا يمكن أن تعد ملازمة له وانها تشكل جوهر الحقيقة وهى منفصلة عن الصفات الإلهية ، ويعلنون مطابقتها التامة للأصل الإلهى المجرد.

ويقول أبو الهزيل إن الله عليم قوى حى وعلمه وقوته وحياته تشكل ماهية نفسها أى (ذاته)[٣]. ولكى نشرح الوحدانية الخالصة لله ، يعرض يوسف البصير[٤] للمبادىء الخمسة التالية :

— ضرورة افتراض الذرة والعرض

— ضرورة افتراض وجود خالق

— ضرورة افتراض أحوال الله

— طرح الصفات التى لا تناسب الله .

— وحدانية الله ، على الرغم من كثرة صفاته .

وإن تصور هذه الوحدانية ، لحقت بها تحولات من بعد ، إلى أن أصبحت لدى معمر وأبى هاشم إمكانية خالصة مجردة لا يمكن تأكيد فيما يتعلق بها .

ويقول إننا لا نستطيع أن نؤكد معرفة الله[٥] ، لأن معرفته ينبغى أن تكون لشىء فيه . الأول يستوجب مطابقة الذات للموضوع ، وهذا محال ، والثانى يجعل الثنوية فى طبيعة الله وهذا مستحيل على السواء

أما أحمد والفضل[٦] وهما من تلاميذ النظام فعرفا هذه الثنوية وهما يذهبان إلى وجود خالقين أصليين هما : الله (الأصل الخالد) وكلمة الله (أى المسيح لأصل الحادث) ولكن حفظ هذا كما سوف نرى ، لدى متصوفة إيران

الذين جاءوا من بعد ليبرزوا بما هو أوضح عنصر الحقيقة الموجود فى الثانى باقتراح لمصر . ويتوضح على ذلك أن بعض العقـــلانيين أمسوا أو كأنهم لايشعرون بوحدة الوجود بل بجهودهم المشتركة لجعل الخروج الصارم لقانون مطلق دخولا .

ولكن المشاركة الأكبر أهمية للمدافعين عن العقلانية فى التصور الخالص لما وراء الطبيعة هو تفسيرهم للمادة ، وهذا ماحوزه خصومهم الأشاعرة ليوائم فكرتهم الخاصة المتعلقة بطبيعة الله .

وقد جعل النظام مناط اهتمامه أن يستثنى كل تحكم من قبل الطبيعة . ونفس الاهتمام يكون الأشياء طبيعية بعث الجاحظ على تعريف الإرادة بكيفية سلبية[٨] . ومع أن المفكرين العقلانيين رفضوا أن يطرحوا فكرة الإرادة الشخصية ، بذلوا الجهد فى العثور على سبب أحق لاستقلال الظواهر الطبيعية الفردية وقد وجد هذا السبب فى المادة عينها وفى تعاليم النظام لانهائية انقسام المادة ومحو التمييز بين الجوهر والعرض[٦] . وكان الوجود يعد كيفا مفروضا من قبل الله على ذوات المادة ذوات الوجود السابق وما كانت تقتدر على الإدراك بدون هذا التكيف .

ويقول أحد شيوخ المعتزلة وهو محمد بن عثمان لابن حزم[١٠] أكد أن غير الموجود ( وهو الذرة فى حالتها قبل وجودها ) جسم فى تلك الحالة ، ولكنها فى وضعها قبل وجودها ليست حركة ولا سكونا ، وكما لايقال عنها إنها مخلوقة . وعليه فالجوهر مجموعة من الكيفيات : الذوق والرائحة واللون ولاتعدو أن تكون قوى مادية والنفس كذلك نوع من مادة أرق ، وعمليات المعرفة حركات عقلية بسيطة . والخلق ليس سوى

جعل القوى السابقة على الوجود طفرة[١١] . وفردية الشيء المعروف بأنه أكيد[١٢] ليست عاملا أساسيا فى تصوره . ومجموعة الأشياء التى نسميها هى حقيقة أبرزت أو وقعت تحت الحواس كان يمكن أن توجد منفصلة عن كل ماهو محسوس . وأن موضوع هذا التدقيق فى التفسير لما وراء الطبيعة لاهوتى محض وعند العقلانى أن الله وحدة مطلقة لا يمكن بحال أن تقبل الكثرة بأى معنى لها وكان يمكن أن توجد دون الكثرة المحسوسة وهى السكون .

والعمل الإلهى هو مجرد جعل الذرات محسوسة . وخصائص الذرة تصدر من طبيعتها الخاصة بها .

فالحجر الذى يلقى فى الهواء يسقط على الأرض بسبب من خاصة فيه[١٣] .

ويقول العطار البصرى وبشر بن المعتمر إن الله لم يخلق اللون ، والطول ، والإتساع ، والذوق أو الرائحة ـ إنها من فعل الأجساد نفسها[١٤] . حتى عدد الأشياء فى السكون لا يعرفه الله[١٥] .

ويشرح بن المعتمر إضافة إلى ذلك خصائص الأجسام بما سماه التوالد[١٦] .

ويتضح من ذلك أن العقلانيين كانوا ماديين من وجهة نظر اللاهوتية . وعندهم أن الجوهر والذرة متطابقان ، وهم يعرفون الجوهر على أنه ذرة تملأ الفضاء وإضافة إلى خاصة ملء الفضاء ، يملك اتجاها خاصا ، القوة والوجود مما يشكل جوهره الخاص وحدوثه . وصورته مربعة ، فإذا كان الظن أنه مستدير لما كان الترابط بين الذرات المختلفة أمراً ممكنا .

والفرق جد بعيد فى الآراء بين القائلين بنظرية الذرة فيما يتعلق بطبيعتها.

ويدعى البعض أن الذرات كلها متشابهة ؛ على حين يرى أبو القاسم البلخى أنها متشابهة وغير متشابهة. فإذا قلنا إن شيئين يتشابهان فلا نعنى بالضرورة أنهما يتشابهان فى كل صفاتهما ، كما يخالف أبو القاسم النظام فى تأكيده عدم قابلية الذرة للاندثار. ويدعى أن الذرة كان لها بداية فى الزمان ، ولكن لا يمكن أن تندثر تماما ، وصفة البقاء على حد قوله لا تكسبها صفة جديدة غير الوجود ، وديمومة الوجود ليس صفة إضافية مطلقاً.

كما أنه يقسر وجود فضاء يتوسط بين الذرات المختلفة ، كما يخالف أصحاب المدرسة نفسها بقوله إن الماهيات ما كان لها أن توجد فى حالة عدم الوجود. وادعاء النقيض تناقض فى العبارات ، كما أن القول بأن الأصل كان يمكن أن يبقى أصلا فى حالة عدم الوجود هو القول بأن الكائن كان يمكن أن يظل كائنا فى حالة عدم الوجود.

ومن البين أن أبا القاسم يقترب من نظرية الأشعرية الخاصة بالمعرفة ، وهى تهاجم فى عنف نظرية العقلانيين فيما يتعلق بالمادة.

## حركات الفكر المعاصر

وإلى جانب نمو الفكر المعتزلى ، نصادف على الموقع عصراً لنشاط فكرى كبير ، كما نجد ظهوراً لاتجاهات متعدده تتعلق بالفكر فى نطاق الدين والفلسفة فى الإسلام ولنشر إليها فى إيجاز .

التشكك : والميل إلى التشكك كان النتيجة الطبيعية للأسلوب المنطقى الخالص للعقلانية ، فابن الأشرس والجاحظ على سبيل المثال اللذان ينتميان إلى طائفة العقلانيين على ما يبدو كانا فى واقع الحال من المتشككين . وإن وجهة نظر الجاحظ المتجهة نحو عد الشىء طبيعيا إلاهيا[١٨] ، هذا الاتجاه خاص برجل مثقف فى عصره ، وليس للاهوتيا بالحرفة ، ويمكن أن نتبين فيه كذلك رد فعل ضد الجدال التجريدى لأسلافه والرغبة فى بسط حدود اللاهوت بما فيه مصلحة الأميين العاجزين عن التفكير فى العقائد .

التصوف : يدعو إلى مصدر أكثر سموا للمعرفة ، ولقد رتبه من قبل ذو النون ، وازداد فى تعمقه على المدى ضد القانون المدرسى ، وذلك فى تضاد للفكر الجاف للأشاعرة . وسوف نتدبر فى الفصل التالى هذه الحركة الشيقة .

يقظة السلطة : المذهب الاسماعيلى ، وهو حركة فارسية الطابع إلى أبعد حد ، وهى بدلا من أن تدفع الفكر الحر ، تحاول أن تتصالح مع نفسها . ومع أن هذه الحركة تبدو منقطعة الصلة بالمجادلات اللاهوتية لهذا العصر ، فإن صلتها بالفكر الحر صلة أساسية .

وإن التشابه بين الوسائل التى طبقتها الدعاة الاسماعيليون وبين وسائل

أتباع جماعة اخوان الصفا يدفع إلى تبين بعض الصلات السرية لهاتين المدرستين .

ولمكن مايكون دافع من أوجد هذه الحركة ، فإن معناها ، كظاهرة فكرية ، لاينبغى أن نغفل عنه — إن تعدد الآراء الفلسفية والدينية — وهي نتيجة لابد منها لحركة الفكر المجرد — لها القدرة لإيجاد قوى تعمل ضد هذا التعدد الخطير من وجهة النظر الدينية .

وفى تاريخ الفكر الأوربى فى القرن الثامن عشر ، نجد فيشته يبدأ بتفكير متشكك فيما يتعلق بطبيعة المادة ثم يتجه إلى وحدة الوجود .

وشلير ماوشير يدعو إلى الإيمان فى مواجهة العقل ، وبشير جاكوبى إلى مصدر للمعرفة أكثر سموا من العقل ، فى حين أن كومت يهمل بحث ما وراء الطبيعة ويحد كل معرفة بإدراك ماهو خاص بمركز الحس فى الدماغ .

ودبمستر وشليجل يعتمدان على باب مبرىء تماما من التردى فى الخطأ .

والمدافعون عن مذهب الإمامة لهم نفس الاتجاه الفكرى لديمستر ، ولكن من عجب أن الإسماعلية ، وهم يجعلون من هذا المذهب أساسا لعقيدتهم ، يبدون متحررين فى كل آرائهم .

والحركة الإسماعيلية مظهر من مظاهر الصراع الدائم[١٩] للفرس أصحاب التفكير المستقل مع مايرونه أوهاما دينية أو سياسية فى الإسلام .

والمذهب الإسماعيلى وهو فى الأصل فرع منشعب عن التشيع ، يحمل طابعا عالميا عاما مع عبد الله بن مأمون — الجد المحتمل للخلفاء الفاطميين فى مصر — المتوفى فى نفس الوقت الذى ولد فيه الأشعرى ، وهو الخصم

العظيم للفكر الحر . وهذا الرجل العجيب تخيل خطة واسعة مزج فيها خطوطا مختلفة الألوان موجدة كيانا للبس أقامه بمهارة ، وكان به مضللا الروح الفارسية بسبب من طبيعته العجيبة وفلسفته الفيثاغورية التي يغمرها الضباب .

ومثل حركة إخوان الصفا ، حاول أن يؤلف بين الأفكار السائدة فى العصر تحت مظهر التقوى لمذهب الإمامة . والفلسفة اليونانية ، والمسيحية ، والعقلانية والتصوف والمانوية والبدع الفارسية وفكرة التجسيد — كل هذا قد اجتمع ليلعب دورا فى المذهب الإسماعيلى

وفى مظاهر مختلفة كان ينبغى أن ترتفع رويدا رويدا حتى تبلغ كشف السر بفضل رأس الطائفة ، والعقل الكلى وقد تجسدا على الدوام طبقا للنمو الفكرى للعصر وله الرجحان .

وفى الحركة الاسماعيلية ، نجد أن الفكر الحر يتخوف على الدوام من انهيار صرحه ، وهو فى ارتفاع يتزايد ، ويرغب فى أن يرسو على أس ركين ومن سخرية القدر العجيبة أنه سوف يجده فى نفس الفكرة التى أثارت الثائرة على كيانه . والسلطة العقيمة مع إقتدارها فى الأحايين على تأكيد نفسها ، تتبنى هذا الطفل الذى لا يتخذه أحد ولداً وتسمح لنفسها باستيعاب كل معارف الغابر والحاضر والمستقبل . وما انعقد من صلات بين الحركة والسياسة على عهدها ضال مع ذلك أكثر من عالم من أهل العلم من يرون تلك الحركة ومنهم ما كدونالد مؤامرة محكمة التدبير لإستئصال شأفة السلطة السياسية للعرب فى إيران وعندهم أن المذهب الاسماعيلى الذى يضم نخبة من صفوة المفكرين وأصحاب القلوب الوفية المخلصة هم شرزمة ، من النقلة الآثمين المشئومين الذين يترصدون الفرصة على الدوام للانقضاض على ضحية .

وينبغى أن نكون دائما على ذكر حينما نحكم على طبائع هؤلاء القوم ، من تلك الاضطهادات المستبشعة التى قسرتهم على أن يردوا الصاع بالصاع على التعصب سفاك الدماء . والإقدام على القتل بدوافع دينية كان يعد أمرا لا ضير فيه ولا تثريب عليه ، بل لعله كان أمراً مشروعا ، فى الجنس السامى كله وفى حقبة من الزمن متأخرة هى النصف الثانى من القرن السادس عشر ، استطاع بابا روما أن يحبذ مذبحة مشبهة لهذا فى بشاعتها وهى مذبحة سانت بارتلمى أما أن يكون القتل بدافع من حماسة دينية ، مما يعد جريمة ، فتلك فكرة حديثة تماما ، كما أن العدل يقتضى منا ألا نحكم على الأجيال التى سبقتنا طبقا لآرائنا الخاصة بالخير والشر .

إن حركة دينية واسعة زلزلت قوائم إمبراطورية عظيمة ، وبعد أن كابدت ما كابدت من اضطهاد وتأتى لها أن تخرج منه سالمة ، وحاق بها ما حاق من الوشاية ، وإغلاظ اللائمة عليها ، هذه الحركة ظلت ماثلة طوال قرون متطاولة على أنها أمارة على العلم والفلسفة ، وما كان لها أن ترسو على أس رخو لمؤامرة سياسية لها طابع محلى محض ما كان له من دوام . والمذهب الاسماعيلى مع ضياع ما كاد يؤلف حيويته الأصلية ، مازال المثل الخلقى الأعلى لدى عدد عظيم فى الهند ، أما فى إيران ، وفى آسيا الوسطى ، وفى آسيا وأفريقيا ، والبابية وهى آخر تعبير عن الفكر الفارسى لها طابع إسماعيلى أصلا .

ونعود إلى فلسفة الطائفة . ونحن واجدون أن اتباعها مستعيرون من العقلانيين فكرة الإلهية فالله هو بداية الوجود ونهايته ، وفى تعاليمهم أنه لا يملك صفات . ولا يمكن معرفة طبيعته على الجزم واليقين . وإذا ما أكدنا له صفة القوة ، فلا نريد إلا أن نقول إنه موزع القوة ، وإذا ما تحدثنا

عن الخلود فإنما نشير إلى مايذكره القرآن من أنه الأمر ، وهو يمتاز من الخلق ، والخلق حادث وفى طبيعته تمحى كل المتناقضات ومنه تصدر الأضداد . وبذلك يرون أنهم حلوا المشكلة التى حيرت زردشت وتلاميذه

ولا يوجد جواب على السؤال القائل ما الكثرة ؟ يشكو الاسماعيليون إلى مايعدونه المعقول الأول ( وأنه لا يمكن أن يأتى الواحد إلا من واحد ) ولكن هذا الواحد ليس شيئا مغايرا تماما لما أتى منه . وهو فى الحقيقة الواحد الأول مبدلا .

فالأحدية الأولى تحولت إلى العقل الأول وهو العقل الكلى ، ثم بواسطة تحولها خلقت النفس الكلية وقد دفعتها طبيعتها إلى أن تطابق تماما مصدرها الأصلى ، وشعرت بضرورة الحركة وترتب على ذلك أن شعرت بضرورة وجود جسم له القدرة على تلك الحركة .

وكيما تبلغ هذه الغاية ، خلقت النفس السموات التى تتحرك حركة دائرية طبقا لإتجاهها . كما خلقت العناصر التى تمازجت وشكلت الكون البادى للعيان .

والنفس الكلية هى محتوى الكون بأسره الذى إنما وجد لمعرفته المتزايدة .

والعقل الكلى يتجسد من حين إلى حين فى شخصية الرئيس الذى يغير النفس فى تناسق على مقتضى تجربته وفهمه ، ويقودها تدريجيا إلى مسرح الكثرة إلى عالم الوحدة الخالدة . وعندما تبلغ الكلية غرضها ، أو بالأحرى ترجع إلى وجودها الأصلى العميق ، فإن عملية التجزئة تقع تبعا لذلك .

« والجزئيات التي تشكل الـكون منفصل بعضها عن بعض — وجزئيات الخير تمضي إلى الحقيقة وهي الله الذي يرمز إلى الوحدة ، والخاصة بالشر تمضي إلى الـكذب وهو الشيطان الذي يرمز إلى التنوع[٢٠] .

هذا هو موجز الفلسفة الاسماعيلية — وهي كما يلحظ الشهرستاني خليط من فـكرة فلسفية ومانوية — والاسماعيلية يستخدمونها قليلا قليلا للاطلاع على الأسرار ، وهم يوقظون في الوقت عينه روح التشكك شيئا بعد شيء وكانت في سبات ، وفي النهاية يبلغون بها تلك الدرجة للتحرر الروحي حيث يكون السقوط للطقوس ، ولا تبدو العقيدة الدينية أكثر من كونها تصحيحا لأخطاء نافعة .

إن المذهب الاسماعيلي يؤلف أول محاولة لمزج الفلسفة المعاصرة برؤية فارسية حقا تتعلق بالـكون ، وتفسر الاسلام من جديد بالاعتماد على تـكوينها بفضل تفسير مجازي للقرآن ، وتلك وسيلة اتخذها التصوف من بعد . وعندهم أن اهريمان زردوشت ( الشيطان ) ليس خالقا للأشياء السيئة ، ولـكنه أصل ينتهك حرمة الوحدة الخالدة ويقسمها إربا في تعدد ظاهر .

إن فـكرة وجوب الالتماس من أصل مغاير للطبيعة في الوجود النهائي ليفسر التنوع التجريبي وقد لحقت بها تغيرات أخرى ، إلى أن لمست جانبا من التصوف المعاصر في المذهب المعروف وهو مذهب مشتق من المذهب الاسماعيلي في القرن الرابع عشر ، كما لمست الثالوث المسيحي في جانب آخر . وقالت الحروفية إن الذات هي كلمة الله الخالق ، وقد خلقها ولم تـكن مخلوقة — أي الـكلمة المنطوقة . « ولولا الـكلمة لاستحالت معرفة جوهر الألوهة ، وما ذاك إلا أن الألوهة أعلى من إدراك الحواس[٢١] » . وقد عزت

الكلمة بمعنى مريم[٢٢] من أجل إظهار الأب . والكون بأسره هو تجلى كلمة الله ، ولها فيه البقاء[٢٣] . وكل صوت فى الكون إله ، وكل ذرة تتغنى بأغنية الخلود[٢٤] ، وكل شىء حياة . أما من أرادوا الكشف عن الحقيقة النهائية للأشياء ، فعليهم أن يسعوا إلى ذلك عن طريق الرسم[٢٥] الذى يضمر ويظهر ذاته فى وقت معا .

# رد الفعل ضد العقلانية ، الأشاعرة

دام الازدهار للعقلانية على عهد الخلفاء العباسيين الأوائل فى الدوائر الفكرية للعالم الاسلامى ، إلى أن اصطدمت فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى برد فعل عنيف للتمدن الذى وجد رئيسا بالغ القوة فى شخصية الأشعرى ( ولد فى ٨٧٣ م ) وكان الأشعرى تلميذا للعلماء العقلانيين ، وماذاك إلا فى مسعى إلى تقويض دعائم ما أقاموا من صروح بذلوا قصارى جهدهم فى إقامتها بالخاص من وسائلهم

وكان تلميذا للجبائى[٢٦] وهو من يمثل أحدث مدرسة للمعتزلة فى البصرة — وقام الجدل[٢٧] الطويل بينه وبين أصحاب هذه المدرسة ، ولقد وضعوا حدا نهائيا لما بينه وبينهم من آصرة الودة ، ودفعوا هذا التلميذ إلى أن يودع المعتزلة . ويقول شبيتا إن كون الأشعرى هو الرجل الحق فى عصره الذى تلقى التيارات المتعاقبة ، يجعل منه من وجهة نظر أخرى قوة لها أهميتها عندنا . وفيه كما فى غيره تنعكس بوضوح الاتجاهات المتباينة لهذا العصر وهى دينية وسياسية .

ونندر أن نجد ما نعرف به قوة العقيدة عند أهل السنة والتصور المجرد عند المعتزلة ، وما لأحدهما من ضعف طفولى ، وقلة النضج فى الأخر ، وذلك فى حياة هذا الرجل الذى كان سنيا فى طفولته ومعتزليا فى شبيبته . والتصور المجرد المعتزلى كما عند الجاحظ على سبيل المثال كان يسعى إلى أن يكون حرا مطلقا ، وفى أحوال ، كان يقود إلى تفكير سلبى محض . والحركة التى جاء بها الأشعرى لم تسع إلى تطهير الاسلام من شوائب كل

العناصر غير الاسلامية التى انسربت إليه بالخدع والتمويه وكفى ، بل لإيجاد التوافق بين الضمير والفكر الدينى فى الاسلام .

وقد حاول العقلانيون أن تقيس الحقيقة بالعقل وحده ، وأدخلت تطابق جوانب الدين والفلسفة ، وبذلت التوسع فى تفسير الايمان تحت صورة معان مجردة أو عبارات معبرة عن فكر خالص . وكانت تجهل ما لطبيعة البشرية فى واقعها ، وتميل إلى طرح تضامن المجتمع الاسلامى .

ومن ثم رد الفعل . أما رد الفعل السنى الذى وجهه الأشاعرة ، فما كان فى واقع الحال ، أكثر من جعل الطريقة المنطقية متوالية للدفاع عن سيادة الوحى الالهى وفى معارضته للعقلانية ، ودافعوا عن مبدأ الصفات الالهية . أما فيما يختص بذلك الجدل المحتدم القائم حول الحكم الحر ، فقد اتخذوا لهم طريقا يسلكونه فى سلوكهم بين الأخذ فى تشدد بالقدر الخاص بالمدرسة القديمة وبين الأخذ فى تشدد بحرية المشرب الخاص بالعقلانية . ومن تعاليمهم أن القدرة على الاختيار من خلق الله أسوة بكل الأعمال البشرية ، وأن الانسان إنما وهب القدرة على إكتساب(٢٩) مختلف كيفيات العمل . أما فخر الدين الرازى الذى يشدد النكير على الفلسفة فيصادف عنيف المعارضة من قبل التوزى وقطب الدين ، ويطرح فكرة الاكتساب ، وفى تفسيره للقرآن يؤكد فى جزم وصراحة مبدأ الضرورة .

أما الماتريدية وهى مدرسة أخرى للاهوت ولكنها ضد العقلانية ، أسسها أبو منصور الماتريدى ، وهو من ماتريد على تخوم سمرقند ، فيذهب أتباعها إلى الوضع العقلانى القديم ، ويخالفون الأشاعرة فى تعاليمهم ، من أن الانسان له تمام السيطرة على عمله ، وأن قدرته لها أثرها كذلك على

طبيعة أعماله ، وكان الأشعرى منصرف الهمة إلى اللاهوت وحسب ، ولكن كان من المحال إيجاد التناسق بين العقل والوحى دون الرجوع إلى الطبيعة النهائية الحقيقة .

والباقلانى (٣٠) فى بحوثه اللاهوتية يجنح إلى قضايا بحتة متعلقة بما وراء الطبيعة فيقول إن الجوهر وحدة فردية ، ولا يمكن لكيفية أن توجد فى الكيفية ، وأن الخلاء التام ممكن . وهو يضفى على مدرسته طابعا لما وراء الطبيعة تعنى أساسا بإبرازه . وان نتراخى عن ذكر تلك القضايا التى تدافع عن العقائد السنية . مثال ذلك أن القرآن غير مخلوق ، وأن قابلية رؤية الله فى الإمكان ، وسوف نجعل قصارنا تبيان عناصر الفكر المتعلقة بما وراء الطبيعة فيما انتشب بينهم من جدال . ولكى نلتقي بفلاسفتهم فى عصرهم وأرضهم ، لا غنوة لنا عن الفلسفة ، وكان لزاما عليهم طوعا أو كرها أن يشكلوا نظرية معرفة خاصة بهم .

فالله عند الأشاعرة هو الوجود النهائى الحتم وهو يحمل صفاته فى وجوده الخاص (٣١) به ووجوده وماهيته يتطابقان . وعلاوة على البرهنة المستمدة من تلك الحركة اتخذوا لهم ما يتكون من براهين من حيث إقامة البرهان على وجود هذا العنصر النهائى :

— قالوا إن جميع الأجسام واحد فيما يتعلق بمظهر وجودها ، ولكن على الرغم من هذه الوحدة فإن كيفاتها يخالف بعضها بعضها الآخر ، وعلى ذلك فنحن منقادون إلى أن نلتمس علة نهائية كيما نشرح تخالفهم فى التجربة

إن كل كائن ممكن الوجود يعلن سببا يشرح وجوده . إن السكون

ممكن الوجود ، فلزام أن تكون له علة وهذه العلة هى الله .

وكانوا يثبتون بذلك أن الكون ممكن الوجود . وإن كل ما هو موجود فى الكون إما جوهر أو كيفية . وإن إمكانية وجود الكيفية واضحة وإمكانية وجود الجوهر إنما تصدر من أن أى جوهر ما كان ليوجد بلا كيفيات . ويقتضى إمكانية وجود الكيفية إقتضاء وجود ما يشرح وجود الكائن ، وإلا ، لاستوجب خلود الجوهر خلود الكيفية . ولكى نقوم تمام التقويم قيمة هذا الحكم ، يتحتم أن ننقد نظرية الأشاعرة الخاصة بالمعرفة ، وللجواب على السؤال القائل ماالشيء ؟ تناولوا بالنقد والتجريح أطوار الفكر الأرسطى ، وانتهوا إلى الحكم بأن الأجسام ليست لها خاصة[٣٢] مميزة .

ولم يقيموا فارقاً مميزاً بين الكيفيات الأولية والثانوية للجسم ، وكانوا يردونها كلها إلى صلات ذاتية محضة . والكيفية على ظنهم مجرد حادث وبدونه لم يكن الوجود ممكنا . وكانوا يستخدمون كلمة جوهرة أو ذرة بمذرك يكتنفه الغموض ، إلا أن تقدم المثال بمجرد الرغبة فى الدفاع عن الفكرة الإلهية للخالق ، ترد الكون إلى ذاتية بسيطة مأمور بها ، كما أكدوا مثلما أكد بركلى ، أنهم يجدون تفسيرهم النهائى فى إرادة الله .

وفى دراسة كانت للمعرفة الإنسانية التى تعد ناتجا لا مجرد عملية ، توقف عند فكرة ( أشياء بنفسها ) ، ولكن الأشاعرة بذلوا الجهد فى أن يتوغلوا أبعد من هذا ، وأبدوا خلافا للسمة الواقعية للعصر أن ما يقال له الأصل المتخلف لم يوجد إلا بصلته مع الذات العارفة . ومذهبهم فى الذرة كان على ذلك يقارب مذهب لوتز[٣٣] الذى كان على الرغم من رغبته

فى حفظ الحقيقة الخارجية انتهى إلى ردها بتمامها إلى فكرة المعرفة الصادرة عن التصور .

ولكنهم لم يستطيعوا مثل لوتز أن يعتقدوا أن ذراتهم كانت العملية الباطنة للكائن الأول اللانهائى وكانوا متعلقين شديد التعلق بالأحادية الخالصة وكانت النتيجة التى ينبغى أن تكون لتحليلهم المادة نتيجة تصورية محضة ، مثل بركلى ، ولكن واقعيتهم المركوزة فيهم المستمدة من فكرة الذرة ربما أرغمتهم على استخدام كلمة ( ذرة ) وبها جهدوا أن يكسبوا تصورهم أشبه شىء بصبغة واقعية واهتمامهم باللاهوت العقيدى أفضى بهم إلى أن يحتفظوا فيما يتعلق بالفلسفة الخالصة بموقف نقدى على مدافعوه رغما عنهم كيف يفلسفون ويؤلفون تصورا مجردا خاصا بهم .

ولكن ثمة مظهر أكثر أهمية وأدق دلالة من الناحية الفلسفية من يتعلق بفلسفة ماوراء الطبيعة عند الأشاعرة هو موقفهم من قانون السببية[٣٤] أى جعل لكل شىء سببا . ومع أنهم رفضوا كل أصول النظر[٢٥] حتى يظهروا خلافا للعقلانيين ، أن الله يمكن أن يشاهد دون أن يكون له امتداد، وللدفاع عن إمكانية المعجزات ، طرحوا تماما فكرة السببية .

وكان أهل السنة يعتقدون المعجزات وقانون السببية الكلية ، ولكنهم كانوا يجزمون بأن الله فى عمله لمعجزة من المعجزات، كان يوقف العمل بهذا القانون . أما الأشاعرة الآخذون بفرضية أن السبب والأثر لابد أن يكونا متجانسين ، فلم يستطيعوا أن يشاركوا فى هذا الرأى السنى ، وأقروا أن فكرة القـــدرة مجردة من الحس ، وأننا لا نعرف شيئا عدا انطباعات سطحية ، ونظامها المظهرى مدبر من قبل الله .

وإن كل ماهو خاص بما وراء الطبيعة عند الأشاعرة جاءنا ، سوف يكون ناقصا مالم ندرس كتاب الغزالى .

ولو أن كثيرا من علماء أهل السنة لم يفهموه حق الفهم ، سوف يظل على الدوام فى عداد أعظم الشخصيات الإسلامية . إن هذا الشاك الرحيب الأفق سبق ديكارت فى المنهج الفلسفى[٣٦] ، « وقبل أن يتطلع هيوم بسبع مائة عام الرابطة بين السببية بمنطقه الحاد[٣٧] » .

وكان أول من كتب تفنيدا منهجيا للفلسفة ، وبدد تماما تلك الخشية التى تميزت بها أفكار أهل السنة .

وإن نفوذه هو الدافع الأصلى إلى دراسة العقائد وما وراء الطبيعة فى وقت معا ، وأفضى ذلك فى النهاية إلى منهج للتعليم خرج رجالا من أمثال الشهرستانى ، والرازى ، والإشراقى . وهذا مايبين موقف هذا المفكر : وهو قوله : « من لدن طفولتى ، كنت ميالا إلى أن أفكر فى الأشياء بنفسى . وترتب على ذلك أننى ثرت على السلطة ، وكل العقائد التى تأصلت فى روحى ولقد فقدت أهميتها الأولى .

ولقد فكرت أن هذه العقائد التى ترسو على السلطة الوحيدة شارك فيها اليهود بالسوية ، والمسيحيون ومن يعتنقون أديانا أخرى .

إن المعرفة الحقة ينبغى أن تمحو كل الشكوك . فعلى سبيل المثال من الواضح أن العشرة أكبر من الثلاثة . وإذا ما حاول أحد أن يثبت عكس ذلك وأن يطلب إلى القدرة التى يملكها أن يحول العصا إلى حية ، فهذا العمل يعد عجيبا ، وإن كان لا يستطيع أن يؤثر فى الطابع الحقيقى للقضية[٣٨] .

وقد بحث من بعد كل مناهج المعرفة الأكيدة ، ثم وجد اليقين فى التصوف .

ومع ماللأشاعرة من رأى فى الجوهر والتشدد فى كيفية الأحادية ، لم يكونوا ليغامروا بمناقشة طبيعة النفس البشرية والغزالى وحده هو الذى هاجم بعنف هذه المسألة وإلى يومنا الحاضر من العسير أن نعرف بدقة رأيه الخاص بطبيعة الله فلديه كما لدى بورخير وسوجير فى ألمانيا يبدو التوافق بين وحدة الوجود عند الصوفية وبين المعقودة الأشعرية للشخصية .

وهذه مصالحة تجعل من العسير قولنا ما إذا كان آخذا بفكرة وحدة الوجود ، أو آخذا بوحدة الوجود الشخصية مثل لوتز . والنفس عند الغزالى تدرك الأشياء(٣٩) . ولكن الإدراك كصفة لا يمكن أن يوجد إلا فى جوهر أو ماهية يتجردان من كل صفات الجسد .

وفى كتابه المضنون أوضح لماذا رفض النبى صلى الله عليه وسلم أن يكشف عن حقيقة النفس . وهو القائل إن الناس رجلان ، رجل عادى ورجل مفكر . فالمفكرون السطحيون العاديون الذين يعدون المادية شرطا للوجود ، لايعجزون عن تمثيل جوهر غير مادى .

أما أصحاب التفكير العميق فهم منقادون بقوة منطقهم إلى تمثل النفس بحيث تدفع كل فارق بين الله والنفس الفردية . لقد تنبه الغزالى إلى الاتجاه نحو وحدة الوجود من بحوثه الخاصة وآثر أن يلزم الصمت فيما يختص بقضية الطبيعة النهائية للنفس . إنهم يجعلونه بصفة عامة فى عداد الأشاعرة . وإذا التزمنا التحديد والتدقيق فى القول ، عرفنا أنه ليس منهم ، ولو أنه يقر أن التفكير على هذا النحو كان تفكيرا له وجاهته عند السواد الأعظم

من الناس . ويقول الشبلى ( فى علم الكلام صفحة ٦٦ ) أنه أكد أن سر الإيمان لا يمكن الكشف عنه ، وبسبب من هذا شجع عرض لاهوت الأشاعرة ، وناط عظيم الاهتمام بإقناع من يجلسون منه مجلس التلميذ بعدم نشر نتائج أفكاره الخاصة . وان مثل هذا الموقف إزاء لاهوت الأشاعرة كان يعرض كلاما فلسفيا يستخدم على الدوام ، وما كان فى الإمكان إلا أن يقود إلى ظلال من الشك وقد أعلن ابن الجوزى والكاديادى وآخرون من أعلام مدرسة السنة أنهم ممن ضلوا السبيل .

وقد أفضى هذا إلى الأمر بإعدام كل كتبه الفلسفية واللاهوتية الموجودة فى أسبانيا . وعليه فمن البين أن منطق العقلانية هدم ذاتية الله الإلهية فى كلية لا سبيل إلى تعريفها ، فإن الحركة المضادة للعقلانية ، وهى تحتفظ بعقيدة الذاتية ، دمرت الحقيقة الخارجية للطبيعة . وعلى الرغم من أن نظرية التوضع الذرى[٤٢] الخاص بالنظام ، فإن ذرة العقلانية تملك فى واقع الحال حقيقة موضوعية مستقلة ، أما الذرة عند الأشاعرة فهى لحظة عابرة للارادة الإلهية .

فواحدة تحفظ الطبيعة ، وتجتهد أن تتخلص من الله فى اللاهوت ، والأخرى تضحى بالطبيعة لتحفظ الله على ماهو عليه فى تصور أهل السنة . والصوفى فى نشوته الإلهية الذى يعتزل عن المجادلات اللاهوتية فى عصره ، يحتفظ بهذين المظهرين للوجود ويكسبهما الروحانية ويعد الكون بأثره تجليا من قبل الله — وهذا معنى أسمى يشكل الغايات المتضادة عند أسلافه . إن العقلانية «وهى تسعى على قدم من خشب» على حد قول المتصوفة ، قالت كلمتها الأخيرة بلسان الغزالى المتشكك ، وقد هامت نفسه الجبرى طويلا

وهى مستفيضة فى بيد قاحلة لمذهب عقلى جدب ، وجدل النهاية منتجعا لراحته فى أعماق الانفعال الإنسانى .

وإن تشككه أكثر جنوحا إلى ضرورة إيجاد مصدر أعلى للمعرفة من رغبته فى مجرد الدفاع عن عقائد اللاهوت الإسلامى وهو بذلك إنما يعلن عن نصر مبين التصوف وكانت غلبته على كل التيارات الفكرية المعادية فى هذا العصر وأيا ما كان ، فإن مشاركة الغزالى الايجابية فى فلسفة بلده يتضمنها كتيب له هو مشكاة الأنوار يصدره بآية قرآنية كريمة « الله نور السموات والأرض » ويرجع بغريزته إلى الفكرة الآرية ، التى كان يجب أن تجد مدافعا قويا فى الإشراقى .

فهو يقول فى كتابه إن النور هو الوجود الحقيقى الأوحد ، ولا ظلام أرحب آفاقا من العدم . ولكن أصل النور هو الإظهار « وهو منسوب إلى الإظهار وهو صلة[٤٠] » . وقد خلق الكون من بعد الظلام ذلك الظلام الذى بسط الله عليه نوره الخاص به ، وجعل أجزاءه المختلفة متفاوتة فى الظهور حسب تفاوتها فى تلقى النور . كما أن الأجسام تختلف بعضها عن بعضها الآخر بأنها مظلمة ، ومعتمة ، ومضاءة أو مضيئة ، كما أن الناس متباينون ، فمن بينهم من هم يضيئون الكائنات البشرية الأخرى وبسبب من هذا يسمى صلى الله عليه وسلم فى كتاب الله المبين « السراج المنير » .

والعين الباصرة لا ترى إلا المظهر الخارجى المطلق ، أو النور الحقيقى . وفى قلب الإنسان عين باطنة ترى ماوراء الأشياء خلافا للعين الباصرة ، إنها تمضى إلى ما بعد المحسوس ، وترفع النقاب عن الاظهار وهذه الأفكار ليست إلا بذوراً نمت وأثمرت فى فلسفة الاشراقى وهى حكمة الاشراق . وتلك هى الفلسفة الأشعرية

ومن أعظم النتائج التى أفضى إليها رد الفعل هذا من ناحية اللاهوت ، أنها أوقفت الفكر الحر عند حد ، ذلك الفكر الحر الذى كان فى سبيله إلى هدم التضامن فى المجتمع الاسلامى ونحن إنما نصرف همتنا إلى تبيان النتائج الخاصة بكيفية التفكير المحض عند الأشاعرة ، ولدينا كوفيتان على الأخص :

— لقد تمخضت الأولى عن نقد خاص بالفلسفة اليونانية ، وهذا ماسوف نبينه .

وفى مستهل القرن العاشر ، حين كان الأشاعرة قد هدموا صرح العقلانية هدما أوفى على التمام ، نجد ما فى الإمكان أن نسميه الوضعية الفارسية . والبيرونى[٤٢] المتوفى عام ١٤٠٨ وبن الهيثم[٤٤] المتوفى عام ١٠٣٨ الذى سبقا علم النفس التجريبى الحديث وهما بمعرفتهما لم يعرفا بوقت ردالفعل ، هذا وتخليا عن كل بحث خاص عن طبيعة كل ماهو وراء الحواس ، ولزما الصمت المتحفظ فيما يتعلق بالقضايا الدينية . إن مثل هذا الوضع للأشياء كان يمكن أن يوجد ، ولكن ما كان يمكن أن يفسر منطقيا قبل الأشعرى .

## ٤ — الجدل بين الثنوية والواقعية

إن نفى الأشاعرة لمايولة أرسطو ، وفكرتهم الخاصة بطبيعة الفضاء ، وللوقت والسبب ، مما أيقظ تلك الروح التى لا سبيل إلى قمعها فى ميلها إلى الجدال ، وهى التى طيلة قرون متعاقبة ، أوجدت الانقسام بين المفكرين المسلمين ، وفى النهاية استنفدت قوامها فيما يتعلق بالدقة اللفظية الخالصة للمدارس . وإن صدور حكمة العين لنجم الدين الكاتبى ، وهو تلميذ أرسطو وكان تلاميذه يسمون بالفلاسفة للتمييز بينهم وبين اللاهوتيين المدرسيين ، هذا الكتاب قوى من هذا الصراع الفكرى ، وأثار نقداً حاداً من قبل عدد كبير من الأشاعرة ، وغيرهم من المفكرين المثاليين ، وسوف أدرس النقاط التى بها اختلفت المدرستان احداهما عن الأخرى .

### طبيعة الأصل

مر بنا أن نظرية الأشاعرة الخاصة بالمعرفة قادتهم إلى تأكيد أن الأصول الفردية إلى الوحدات المختلفة يباين بعضها بعضا تمام المباينة ولها التحديد فى كل حالة للسبب النهائى أى الله . وكانوا ينكرون وجود هيولة لكل شىء وهى تتغير فى دوام . وخلافا للعقلانيين كانوا يدعون أن الوجود هو الذى يشكل الأصل نفسه

وعليه ، فعندهم أن الأصل والوجود يتطابقان . وكانوا يقيمون البرهان على الحكم بأن الإنسان حيوان ولايكون ممكنا إلا إذا رسى على تفرقة أساسية بين الموضوع والمحمول ومع أن تطابقهما يبطل الحكم وأن التفرقة التامة تجعل التأكيد خاطئا .

ولكن ينبغى تلمس سبب خارجى ، حتى نحدد الصور المختلفة للوجود .

والحال أن خصومهم يقبلون التحديد والتعيين للوجود ، إلا أنهم يدعون أن الصور المختلفة للوجود من حيث الأصل تتطابق ، لأنها جميعا تعيينات وتحديدات لجوهر واحد أولى . وقد رد تلامذة أرسطو على تلك الصعوبة التى أوجدتها إمكانية إثبات تركيبى وهم يدافعون عن إمكانية الأصول المشكلة . إن الحكم بأن الإنسان حيوان حكم صحيح على حد تأكيدهم لأن الإنسان أصل يتألف من أصلين هما الحيوانية والإنسانية .

وهذا ما يعترض عليه الأشاعرة ، ولا يثبت على النقد . إذا ماقلت إن أصل الإنسان والحيوان واحد فأنت بعبارة أخرى تثبت أن أصل الكل هو أصل الجزء ، ولكن هذه القضية من قبيل المحال ، وما ذاك إلا لأن أصل المركب هو أصل مايشكله ، فيترتب على ذلك أن المركب يجب أن يكون كائنا واحدا يملك أصلين أو وجودين .

ومن الواضح أن الجدال بتمامه يتعلق بنقطة هى معرفة ما إذا كان الوجود فكرة بسيطة ، أو أنه شىء حقيقى موضوعيا . وإذا ماقلنا إن شيئا موجود فنحن إنما نقصد أنه موجود من حيث صلته بنا وتلك وجهة نظر الأشاعرة أو أنه من أصل موجود وهو مستقل عنا وتلك وجهة النظر التى تعد المجردات حقائق ؟

وسوف نشير فى ايجاز إلى براهين كل طائفة . أما من يعد المجردات حقائق فيعلل على النحو التالى :

(١) إن تصور وجود شيئاً مباشراً أو حدسيا . وتفكيرى أنى

موجود هو معنى مجرد ، ويترتب على ذلك أن جسمى إنما يعرف بالحدس على أنه شيء حقيقى . وإذا كانت معرفة الموجود ليست مباشرة فإن هذا الإدراك سوف يستوجب عملية فكر ، وليس هو كذلك على نحو مانعلم

والرازى الأشعرى يقول بأن المعنى المجرد للوجود مباشر ، إلا أنه يعد الحكم بأن المعنى المجرد للوجود مباشر كاكتساب بسيط .

ومن ناحية أخرى يقول محمد بن مبارك البخارى إن براهين الذين يعدون المجردات حقائق تقوم على افتراض أن المعنى المجرد لوجودنا شيء مباشر — وتلك وجهة نظر يمكن أن تكون موضوع مناقشة[1] .

ويقول إذا ماقبلنا المعنى المجرد الخاص بأن وجودنا مباشر فإن الوجود المجرد لا يمكن أن نعد عنصرا مشكلا لهذا المعنى المجرد .

وإذا ما أقر من يعد المجردات حقائق أن إدراك موضوع خاص مباشر فنحن نقبل حقيقة مايقول به ، ولكن لا يترتب على ذلك ، على ما يبذل قصاراه فى اثباته أن ذلك الأصل معلوم مباشرة على أنه حقيقى موضوعيا . وعلاوة على ذلك فإن التعليل الخاص بمن يعدون المجردات حقائق يعللون بذلك أن الروح تعجز عن تصور أن الثلج أبيض لأن البياض الذى يشكل عنصرا من هذا الحكم المباشر ، ينبغى أن يكون معلوما مباشرة دون أى ذكر مسبق له ويلحظ ملا محمد هاشم حسينى أن هذا التعليل خاطىء فالروح فى ايجابها بياض الثلج ، إنما تعمل على وجود مثالى خالص — هو خاصيته البياض — لا على أصل حقيقى موضوعيا خواصه ليست إلا مظاهر بسوطة أرسطحيات . وإضافة إلى ذلك يسبق الحسينى هاملتون ويختلف عن المعتقدين أن المجردات

حقائق ، وهو يؤكد أن أصل الشيء لا يمكن معرفته وهو فى الوقت عينه معروف ، والشيء يدرك فورا على أنه واحد[٤] . ونحن لاندرك على التوالى مختلف المظاهر للشيء الذى يشكل إدراكنا .

(ب) ويقول من يعد المجردات حقائق إن المثالى يحدد كل كيفية بأنها علاقات ذاتية بسيطة .

ويقوده تحليله إلى انكار الأصل المجهول للأشياء ، وإلى عدها على أنها مجموعات من الخواص مختلفة النوع ، أصلها مكون لمظهر ادراكها .

ويستخدم كلمة وجود لكل شيء وإن اعتقد بتخالف أجناس الأشياء — وهذا إقرار ضمنى بأن ثمة أصلا مشتركا لكل الصور المتباينة للوجود . ويرد أبو الحسن الأشعرى بقوله إن هذا التطبيق ليس سوى سهولة فى اللفظ ، ولا يمكن أن يبين التجانس الباطن للأشياء .

ولكن التطبيق الكلى لكلمة وجود لدى المثالى يجب أن يعنى على حد قول من يعد المجردات حقائق أن وجود الشيء ، إما أن يشكل وجوده بالذات أو أنه مضاف إلى الأصل المجهول للشيء

والقضية الأولى للشيء قبول تقديرى بالنسبة لتجانس الأشياء ، وحيث إننا لا نستطيع إدعاء أن الوجود الخاص بشيء ، يختلف أساسا عن الوجود الخاص بشيء آخر ، والظن أن الوجود شيء مضاف إلى أصل شيء يفضى إلى الاستحالة ، حيث إنه فى هذه الحالة ينبغى أن يعد الأصل على أنه شيء يتميز عن الوجود ، وإنكار مع الأشاعرة سوف يمحو التمييز بين الوجود وعدم الوجود ، وفضلا عن ذلك ماذا كان الأصل قبل أن يضاف إليه الوجود ؟

ليس لنا أن نقول إن الأصل كان مهيئا لتقبل الوجود قبل تقبله له فى واقع الأمر ، وإن هذا التأكيد يفيد أن الأصل كان عدم وجود قبل أن يتقبل الوجود ، كما أن قبولنا لقدرة الأصل على تلقى كيفية عدم الوجود ، يؤدى بنا إلى تلك الاستحالة التى وجدت من قبل ، فلزام أن يعد الوجود جزءا من الأصل ، ولكن إذا ما شكل جزءا من الأصل ، فالأصل يجب أن يعد مركبا ، ومن ناحية أخرى إذا كان الوجود خارج الأصل ، يجب أن يكون شيئا حادثا بسبب تابعيته إزاء شىء مختلف عنه

وعلى ذلك فكل حادث يجب أن تكون له علة . وإذا كانت هذه العلة هى الأصل لنفسه فسوف يترتب على ذلك أن الأصل وجد قبل وجوده ولكن العلة يجب أن تسبق الأثر فى الوجود .

ولو أن علة الوجود كانت شيئا مختلفا عن الأصل ، لترتب على ذلك تفسير وجود الله بعلة تختلف عن أصل الله — وهذا استنتاج محال يجعل اللازم حادثا[٤] وذلك التعليل لمن يعد الموجودات حقائق قائم على جهل تام بموقف المثالى ، إنه لا يرى أن المثالى ما عد قط الوجود شيئا مضافا إلى أصل الشىء ، ولكنه أثبت فى دوام أنه كان مطابقا للأصل . ويقول بن مبارك[٥] إن الأصل سبب الوجود دون أن يكون قبله فى الزمان ، وإن وجود الأصل يشكل كيانه الخاص ، وهو يتعلق بشىء سوى نفسه .

ومن الحق قولنا إن الطرفين يتباعدان كثيرا عن نظرية حقيقية للمعرفة ، وإن من يعد الموجودات حقائق هو اللاأدرى الذى يؤكد أن وراء كيفيات مظاهر الشىء أصلا ، يعمل على أنه هو سببه ، يقع فى تناقض جد جسيم . إنه يقول بوجود أصل أو أصل يعين كيفية لا يمكن معرفته على أنه موجود .

والباقلانى الأشعرى من ناحية أخرى لا يعرف عملية المعرفة ولا يتنبه إلى نشاط العقل القادر فى عمل المعرفة ويعد الإدراكات عروضا بسيطة محددة ، من قبل الله على حد قوله ، ولكن إذا ما استلزم نظام العروض شيئا يفسرها ، فلما لا نطلب هذا السبب فى التشكيل الأصلى للمادة ، كما صنع لوك ؟ علاوة على أن النظرية التى تقول بأن المعرفة إدراك بسيط أو لفتة سلبية لمعرفة إلى ما هو معروض ، تؤدى إلى معلومات لا سبيل إلى قبولهـــا وما فكر الأشاعرة قط فيها :

— إنهم لم يتنبهوا إلى تفكيرهم المجرد الذاتى الخالص المتعلق بالمعرفة دفع كل خطأ . ولو أن وجود الشىء ليس إلا أن يكون معروضا ، لما كان من سبب لعده مختلفا عما هو عليه فى الواقع

— ولم يروا أنه بناء على نظريتهم عن المعرفة ، أن الكائنات البشرية ، ليست مشبهة هى والعناصر الأخرى لغيرها فى البدنية ، وما كان لها من حقيقة أعلى من كونها حالات بسيطة لمعرفتى .

— إذا ما كانت المعرفة تقبلية بسيطة للعروض ، فإن الله وهو سبب العرض ، يعمل فيما يتعلق بمعرفتنا ، ولا ينبغى أن يكون عالما بعروضنا . ومن وجهة نظر الأشاعرة ، هذه المقولة مدمرة لموقفهم برمته ، لا يستطيعون القول أن عروضهم حينما تكف عن وجودها ، تستمر فى كونها عروضا لمعرفة الله .

وثمة مسألة أخرى تتعلق بطبيعة الأصل وهو معرفة ما إذا كانت مسببة أو غير مسببة . إن تلامذة أرسطو أو الفلاسفة كما جرت عادة خصومهم بتسميتهم على العموم ، يذهبون إلى أن الأصل المجهول للشىء غير مسبب .

أما الأشاعرة فيذهبون إلى ما يقابل ذلك ، يقول الأرسطى لا يمكن أن يؤثر فيه مؤثر من قبـــل عامل خارجى[٦] . ويقول السكانوبسى إن أصل الإنسانية لو كان مسببا بعمل خارجى، لخالج الشك فى حقيقة أصل الإنسانية .

وواقع الحال أن مثل هذا الشك لا يخامرنا ، ويترتب على ذلك أن الأصل ليس مسببا بعمل خارجى ويمضى المثالى بين تمييز من يعد المجردات حقائق وبين الأصل والوجود ويستنتج أن تعليل من يذهبون إلى أن المجردات حقائق سوف يؤدى إلى قضية مستحيلة ولا يعزبن عن البال أن الإنسان مسبب ، على حين ذهب من يعد المجردات حقائق إلى ضرورة عده تركيبا من أصلين غير مسببين — لوجود الإنسانية

# طبيعة المعرفة

إن تلامذة أرسطو فى وفائهم لموقفهم المتعلق بالحقيقة المرضية للأصل، يعرفون المعرفة : بأنها تلقى صور الأشياء الخارجية[٧] . وهم يؤكدون إمكانية تصور شىء غير حقيقى فى الخارج ، وكان يمكن أن تنسب إليه كيفيات وصفات أخرى ، ولكن إذا ما نسبنا إليه كيفية الوجود ، فالوجود لازم ، مع أن إيجاب الكيفية الخاصة بشىء تؤلف جزءا من إيجاب ذلك الشىء ، أما إذا كان تأييد الوجود لا يستلزم وجودا حقيقيا للشىء ، فنحن منقادون إلى أن ننكر إنكارا باتا هذه الخارجية . والمدعى أن الأشياء توجد فى الروح كفكرة خالصة ، ولكن يقول بن مبارك إن تأكيد الشىء يشكل الوجود نفسه للشىء : أما المثالى فلا يميز بين الإيجاب والوجود ، وأن نستنبط من الدليل سابق الذكر أن الشىء يجب أن يعد موجودا فى الروح فأمر لا سبيل إلى تبريره ، وإن الوجود المثالى يتشأمن فى الخارجية ليس إلا الفكرة التى لم ينكرها الأشاعرة ، لأنهم يدعون أن المعرفة صلة بين العارف والمعروف ، وهو الذى نعلم على أنه خارجى ، ونظرية السكاتيبى التى تقول إن الشىء لا يوجد على أنه وجود خارجى ، بل يجب أن يوجد على أنه موجود مثالى أو عقلى ، وهذا مناقض لنفسه ، وبناء على ما يذهب إليه فإن كل شىء يوجد فى فكرة يوجد فى الخارج[٨] .

# طبيعة عدم الوجود

ويتناول السكايتبى بالنقد والتفسير تلك القضية ، التى أخذ بها الفلاسفة من أبناء زمانه فى عموم ، وهى القائلة بأن الوجود حسن وغير الموجود شىء[٩] . فيقول إن القتل ليس شرا لأن القاتل كان يستطيع أن يجترح مثل هذا ، أو أن أداة القتل كانت لها القدرة على القطع ، أو لأن عنق الضحية كانت له القدرة على أن يكون مقطوعا ولكن القتل شر لأنه يعنى نفى الحياة ، وهذا أمر ليس له من وجود شأنه شأن ماسبق ذكره . ولكن كيما نبين أن الشر هو عدم الوجود ، يجب علينا أن نتوفر على بحث استقرائى ، وأن نفحص كل حالات الشر المختلفة وإن استقراء كاملا ليس فى الإمكان كما أن استقراءا ناقصا لا يمكن أن يتضمن دلالة على النتيجة . وعلى ذلك يطرح السكايتبى هذه القضية ويستوجب أن عدم الوجود هو العدم المطلق . ولاثبات فى الفضاء للأصول الممكنة على حد قوله ، وفى انتظار لصفة الوجود وإلا فإن الثبات فى الفضاء يجب أن يعد غير مالك للوجود . ولكن ناقديه يقولون إن حجته تلك لا تصح إلا إذا ظننا أن الثبات فى الفضاء والوجود يتطابقان .

ويقول بن مبارك إن الثبات فى الفضاء تصور أوسع من الوجود . إن كل وجود خارجى ، ولكن لا يلزم أن يكون كل خارجى موجوداً .

إن اهتمام الأشاعرة بالاعتقاد فى البعث — وهى إمكانية الظهور ثانية لغير الموجود وهو موجود — ساقتهم إلى تلك القضية الواضح بطلانها واستحالتها وهى أن عدم الوجود أو العدم شىء . واحتجوا بأنه مادمنا نطلق

أحكاما خاصة بغير للوجود ، فمن المعلوم ، وكونه ممكن المعرفة يؤخذ منه أن العدم ليس عدما مطلقا ، إن ما يمكن معرفته هو إيجابي وغير الموجود ، وهو معلوم ، إيجابي[11] .

وينفي السكانيبي حقيقة المقدمة الكبرى ، ويقول إن أشياء غير ممكنة معروفة ، وهي مع ذلك لا توجد في الخارج . أما الرازي فينقد هذا الدليل ويتهم السكانيبي بجهله أن الأصل يوجد في الروح وبذلك يعرف على أنه خارجي .

ويظن السكانيبي أن معرفة شيء مستوجبة وجوده على أنه حقيقة موضوعية مستقلة .

وعلاوة على ذلك ، ينبغي أن نذكر أن الأشاعرة يميزون بين الوضعي والموجود ، من جهة ، وغير الموجود والسالبي من أخرى . ويقول إن كل موجود وضعي ، ولكن البديل لهذه القضية غير صحيح ولا ريب في وجود صلة بين الموجود واللاموجود ، ولكن لا وجود الصلة قط بين الوضعي والسلبي

ونحن لا نقول كما يدعي السكانيبي إن المستحيل غير موجود ، ولكننا نقول إن المستحيل سلبي ليس إلا إن الجواهر الموجودة في الواقع شيء وضعي .

أما فيما يتعلق بالصفة التي لا يمكن عدها شيئا موجودا في عزلة عن الجوهر ، فهي ليست شيئا موجودا ولا غير موجود ، ولكنها شيء بينهما

ومجمل القول فى قضية الأشاعرة أنها : أن الشىء يملك دليلا على وجوده أو لا يملك ، وإلا سمى سلبيا ، وإذا ما ملك دليلا على وجوده ، فهو إما جوهر وإما صفة .

وإذا ما كان جوهرا ويملك صفة الوجود أو عدمه فهو موجود أو غير موجود حسب الحالة وإذا كان صفة ، فهو ليس موجودا ولا غير موجود :

## ٥ ــ التصوف

## أصل وتزكية القرآن للتصوف

أصبح دأبا جديدا للاستشراق الحديث أن يبحث تسلسل المؤثرات .

وغير شك أن هذا الصنيع له عظيم من قيمته التاريخية ، ولكن شريطة ألا يبعثنا على نسيان حقيقة جوهرية ألا وهي أن الروح الإنسانية تملك فردية تخصها وحدها ، وأن هذه الروح وهي تقدم على شيء بدافع من نفسها ، تقتدر شيئا فشيئا على أن تأتى بحقائق ربما كشفتها أرواح أخرى منذ طويل زمان .

وليس فى الإمكان أن تستولى فكرة ما على نفس شعب من الشعوب ، دون أن تكون خاصة بهذا الشعب على معنى من المعانى . إن المؤثرات الخارجية الوافدة تستطيع أن توقظه من عميق سبات لا يعى شيئا معه ، ولكنها تعجز عن أن تخلقها خلقا من عدم .

ياطالما كتبوا عن أصل التصوف الفارسى ، وفى كل حال على التقريب ، أعمل من توفروا على البحث فى هذا الموضوع ألمعيتهم وبراعتهم للتعرف على مختلف السبل التى انسربت منها الفكر الجوهرية للتصوف وقد تهيأ لها أن ترتحل عن دائرة ثقافية لتبلغ أخرى . والبادى عليهم أنه قد ذهب عنهم أن المغزى التام لظاهرة ، فى التطور الفكرى لدى شعب من الشعوب ، لاسبيل إلى إدراك كنهه إلا فى ضوء الأوضاع الفكرية ، والسياسية والاجتماعية

التى سبق لها الوجود فيه ، وهى وحدها السبب فى إيجادها إيجادا لا مندوحة عنه . فقون كريمر ودوزى يشتقان التصوف من الفيدانتا الهندية ، وميركس ونوكلسون يقولان بأنه من الأفلاطونية الحديثة ، على حين ذهب براون إلى عده رد فعل آرى ضد دين سامى خلو من الانفعال .

ويبدو لى أن كل هذه النظريات إنما قامت تحت تأثير معنى لعلية خاطئة . إن الحكم المعين أ ، بسبب الحكم المعين ب ، أو أنها تفتحه ، قضية صالحة للوسائل العلمية ، ولكنها كفيلة بتغيير طبيعة كل بحث ، لأنها تفضى بنا إلى أن نجهل كل تلك الأوضاع التى لا تدخل تحت حصر فى خلفية الظاهرة .

فمن الخطأ التاريخى على سبيل المثال قولنا إن انحلال الإمبراطورية الرومانية كان بسبب من غزوات البرابرة . وهذا الحكم يطرح جانبا قوى أخرى لها طابع مغاير وقد شاركت فى تدمير الوحدة السياسية للامبراطورية الرومانية .

وعد هذه الغزوات البربرية السبب فى انحلال الإمبراطورية الرومانية ، والقول بإمكان أن تكون هذا السبب ، وإن كانت كذلك من بعض الوجوه — هذا مالا يستقيم فى منطق — وفى ضوء نظرية أكثر صوابا للعلية ، لنخص مختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية فى الحياة الإسلامية قبيل نهاية القرن الثامن الميلادى والنصف الأول من القرن التاسع ، حين كانت مثالية الحياة الصوفية بالأحرى ، قد نشأت وسرعان ماتلتها تزكية فلسفية لها .

( أ ) إذا ما تصدينا لدراسة تاريخ تلك الحقبة من الزمن ، استبان لنا

أنها كانت فترة لعدم استقرار سياسى . والنصف الثانى من القرن الثامن قامت فيه الثورة السياسية التى أفضت إلى سقوط الأمويين سنة ٧٤٩ م ، كما وقع الاضطهاد على الزنادقة ، وثورات أهل البدع من الفرس وهم سندباد سنة ٧٥٥ وأستادسيس سنة ٧٦٦ ، والمقنع الخرسانى سنة ٧٧٧ الذى أثر فى عقيدة الشعب ، وكان يضمر مآرب سياسية تحت مظهر الدين ومن بعد فى مستهل القرن التاسع نجد إبنى هارون الرشيد الأمين والمأمون ينشب بينهما نزاع وصراع على السلطان ، كما نجـــــد أن العصر الذهبى للأدب الإسلامى دب فيه ما أفسده بسبب من ثورة عارمة دائمة لبابك المزدكى سنة ٨١٦ — ٨٣٨ .

والسنوات الأولى من حكم المأمون تبدى ظاهرة اجتماعية أخرى لها هام من مغزاها السياسى : وهى الشعوبية وما أثارت من جدل سنة ٨١٥ وتتسع فى نطاقها وتقيم الدول الفارسية المستقلة ، للطاهريين والصفاريين والسامانيين سنة ٨٧٤ هذه قوة لتلك الأوضاع إضافة إلى أوضاع أخرى تشبهها فيما لها من طابعها ، ولقد شاركت فى صرف الأرواح المؤمنة بعيدا عن هذا النطاق الذى يموج بالشدائد فى دوام كيما تجد لها موئلا بعيدا لها فيه السكينة والسلام وتنعم بحياة تأمل يتزايد فى تعمقه على المدى .

إن الطابع السامى للحياة والفكر لهؤلاء المسلمين الزاهدين الأوائل أعقبه شيئا فشيئا نزعة قوية إلى وحدة الوجود ، وهذه النزعة أحرى بها أن تكون مستعارة من الآريين ، ويبدو ازدهارها موازيا لإزدهار التقدم البطىء للاستقلال السياسى عند الفرس .

(ب) إن النزعات الفارسية إلى الشك الخاصة بالعقلانية الإسلامية وجدت تعبيرا عنها في وقت مبكر في قصائد بشار بن برد — ذلك المتشكك الفارسي الأعمى الذي كان يؤله النار ويهزىء بكل أساليب الفكر غير الفارسية

إن الأصول العميقة للشك المضمرة في العقلانية تطلبت في النهاية مصدرا للمعرفة وراء الفكر وقد تأكدت في رسالة القشيرى سنة ٩٨٦ .

وفي العصر الحاضر ، قادت النتائج السلبية لنقد العقل الخالص عند كانت وجاكوبي وشولرمرشر إلى إقامة الإيمان على عاطفة حقيقة المثالي ، وعند متشكك القرن التاسع عشر وردزورث برزت تلك الحالة العجيبة للنفس التي بمقتضاها نصبح روحا وتخترق حياة الأشياء .

(ح) التقوى . غير الإنفعاليـة الخاصة بمذاهب الإسلام المختلفة ، المذهب الحنفي ( أبو حنيفة المتوفى سنة ٧٦٧ ) ، والمذهب الشافعي ( توفى الشافعي سنة ٨٢٠ ) والمذهب المالكي ( توفى مالك سنة ٧٩٥ ) والمذهب الحنبلي ( توفى ابن حنبل سنة ٨٥٥ وهو العدو الألد للفكر المستقل ) سيطرت هذه المذاهب على جماهير المسلمين بعد وفاة المأمون .

(ى) إن ما احتدم من مناقشات دينية بين من يمثلون المذاهب المختلفة التي شجعها المأمون خصوصا المناقشات الحادة بين الأشاعرة ومن يمثلون العقلانية وهم الذين لم يقتصروا على جعل الدين في نطاق

المذاهب الضيق ، هذه المناقشات كانت تثير الروح لتسمو فوق كل المنازعات المذهبية التافهة .

(هـ) الضعف التدريجي للحماسة الدينية بسبب الاتجاهات العقلانية في عصر العباسيين الأوائل ، والتزايد السريع في الثراء الذي أضعف الوازع الخلقي وأدى إلى عدم المبالاة بالحياة الدينية في أعلى طبقات المجتمع الإسلامي .

(و) المسيحية من حيث كونها مثالا للحياة العملية . ولكن حياة الراهب المسيحي نفسها ذلك الراهب الذي كانت أفكاره الدينية هي التي لها أعمق الأثر في جذب أرواح زهاد وعباد المسلمين الأوائل وهي تغرى بالاعتزال عن الدنيا ورفضها هذه الأفكار عندى ضد روح الإسلام تماما .

هذا هو الوسط بصفة عامة الذى نشأ فيه التصوف ، وتلك هي الأوضاع التي أشرنا إليها تمهيدا لتبين أصل وتطور الفكر الصوفي . إن هذه الأوضاع إضافة إلى العقلية الفارسية مع مالها من ميول يكاد يكون غريزة فيها إلى الواحدية ، مما يستبين لنا به نشأة التصوف واتساع آفاقه . وإذا ما توفرنا على دراسة المبادىء الأساسية الأولى التي كان لها الوجود السابق في الأفلاطونية الحديثة ، فسوف نتبين أن أوضاعا وعوامل مشابهة قد أفضت إلى نتائج مشابهة لما أسلفنا ذكره في صدر كلامنا . إن الغزوات البربرية كان ينبغي لها أن تجعل من أباطرة القصر أباطرة المعسكر ليس إلا ، خامت طابعا أكثر جدية على منتصف القرن الثالث .

وبالذكر حقيق أن أفلوطين نفسه يتحدث عن الأزمات السياسية في

عصره فى رسالة منه إلى فلاكوس[1]... كان أفلوطين وهو ينظر حوله فى مدينة الإسكندرية مسقط رأسه ، يشاهد مظاهر لتزايد عدم الاكتراث بالدين .

وفى روما من بعد ، التى أصبحت أشبه شىء بهيكل الآلهة يضم قدسيات مختلفة ، وجد عدم الجدية فى الحياة ، ونفس الإنحلال الخلقى فى الطبقات الراقية فى المجتمع . أما فى الدوائر الثقافية ، فكانت الفلسفة تدرس على أنها شعبة من شعب الأدب أكثر مما كانت تدرس من حيث هى فلسفة ، وسيكوتوس أمبريكوس بتوجيه من أنتيوكوس لإقامة التشكك والرواقية ، كان ينشر تعاليم الشك القديم الخالص لبيرهون وهذا اليأس الفكرى هو الذى أفضى من بعد بأفلوطين إلى عثوره على الحقيقة فى وحى وراء التفكير نفسه .

وعلى الأخص ، وفوق كل شىء ، فإن الطابع الجاف الخلو من العاطفة الخاص بالخلقية الرواقية ، والتقوى المفعمة بالمحبة لتلاميذ المسيح ، التى لم يضعف منها اضطهاد وحشى متطاول ، هذا ما كان يبلغ العالم الرومانى بأثره رسالة سلام ومحبة ، وهذا كله ما كان يستلزم من الفكر الوثنى أن يظهر من جديد ليبعث المثل العليا القديمة للحياة وأن يوائم ماجد من حاجات روحية للانسان . إلا أن القوة الأخلاقية للمسيحية كانت بالغة الشدة والنسبة للأفلاطونية الحديثة التى كان لها طابع وراء الطبيعة[2] ، وبسبب نتن لم تؤلف رسالة للناس على العموم — وما كان للبرابرة الجفاة أن يأخذوا به وهم تحت تأثير حياة المسيحيين المضطهدين ، اعتنقوا المسيحية وشرعوا فى إقامة امبراطوريات جديدة على الأنقاض القديمة . أما فى فارس فإن أثر التماس الثقافى وتوالد الأفكار المتبادل مما خلق فى بعض الأرواح رغبة

مبهمة فى تحقيق ظاهرة جديدة فى الإسلام . وترتب على ذلك التلقى التدريجى للمثل المسيحية والتفكير الغنوصى المسيحى ، ووجد فى القرآن الكريم أساس ركين لذلك .

إن زهرة الفكر اليونانى ذبلت فى ريح المسيحية ، ولكن ما لابن تيمية من سموم محرقة أرسلتها هجماته لم تستطع أن تمس نضرة الزهرة الفارسية . فزهرة الفكر اليونانى جرفتها سيول الغزوات البربرية ، أما الزهرة الفارسية فما غيرتها الثورة التتارية ، ومازال البقاء لها .

إن هذه الحيوية العجيبة للصوفى الإسلامى ، تتوضح لنا ، إذا تذكرنا البنية التشكيلية للتصوف التى وضمت كل شىء . إن صميمة التحية السامية وربما تتوضح بجملة فى هذه الكلمات « غيروا إرادتكم » — يعنى أن السامى ينظر إلى الإرادة على أنها أصل النفس الإنسانية .

أما الفيدانتى الهندى ، فيقول إن كل الآلام بسبب من موقفنا الخاطىء إزاء السكون .

فهو يوصينا بتغيير فهمنا ، لأن الطبيعة الاصلية للانسان تقر فى الفكر ، لا فى العمل ولا فى الإرادة . ولكن الصوفى يؤكد أن التغيير البسيط للارادة أو للذكاء لا يجلب السلام ، ويستوجب علينا تحقيق التغير فى الإرادة والذكاء بتغيير تام فى العاطفة ، والإرادة الذكاء ليس إلا من الصور الخاصة . ورسالته إلى الفرد « أحب كل الكائنات وأنس فرديتك الخاصة بإحسانك إلى الآخرين » .

ويقول جلال الدين الرومى : « إن اكتساب قلب الغير أعظم حج ، وقلب واحد يعدل أكثر من كعبتين . والكعبة هى بيت إبراهيم ليس

إلا ، أما القلب فهو مقر الله » . ولكن هذا من قوله تمس الحاجة فيه إلى لماذا وكيف ، وتبرير وراء الطبيعة للمثل لإرضاء الذكاء وقواعد العمل لقيادة الإرادة . والتصوف يزودنا بهذين . إن الدين السامي سجل لأصول محددة للسلوك ، أما الفيدانتا الهندية من ناحية أخرى فإنها أسلوب فاتر للتفكير . والتصوف يتجنب نفسيتهما غير المكتملة ، ويجهد أن يشكل الصيغ السامية والآرية في أعلى درجة من درجات المحبة . إنه من ناحية يتمم الفكرة البوذية للنرفانا الخاصة بالفناء ، ويريد ليوجد أسلوب وراء الطبيعة لهذه الفكرة ، ومن ناحية أخرى لا ينفصل عن الإسلام ، ويجد في القرآن الكريم تأييدا لتصوره للسكون . وعلى غرار الموقع الجغرافي للمناطق التي وجد فيها ، يوجد التصوف في منتصف الطريق بين الساميين والآريين ، وهو يتمم الفكر الوافدة من الجانبين ، ويطبعها بطابع فرديته الخاصة ، وهي في مجملها آرية أكثر منها سامية .

ويبدو في وضوح على ذلك أن سر حيوية التصوف هو اتساع التصور للطبيعة الإنسانية ورسو على هذا الأساس . لقد قدرت له الحياة بعد الاضطهاد السني والثورات السياسية لأنه إنما يتجه إلى الطبيعة الإنسانية بتمامها .

فإن ركز اهتمامه بخاصة على حياة الزهد وإنكار الذات ، يطلق الحرية كذلك للاتجاه التصوري في تمام دقته .

وأريد الآن لأبين على وجه الإجمال كيف أن من كتبوا في التصوف برروا تصوراتهم من وجهة النظر القرآنية . وما من سند تاريخي يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم خلف في واقع الأمر مبادىء سرية لعلى كرم الله وجهه أو أبو بكر رضي الله عنه . والصوفية على أن النبي صلى الله عليه وسلم

كانت له تعليم سرى خاص وهو الحكمة — فضلا عما تضمن القرآن الكريم من تعاليم وهم على حجة من قول الله تعالى : « كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون[٣] » سورة البقرة آية ١٥١ .

ويقول الصوفية إن الحكمة التى وردت فى السورة الكريمة لا يتضمنها ما يريد الكتاب الكريم للناس أن يتعلموه ، كما أن النبى صلى الله عليه وسلم أعلن غير مرة أن ما جاء به جاءت به كثير من الأنبياء قبله . ولو أن الكتاب تضمن كلمة « الحكمة » كانت هذه الكلمة تأييدية — إخال أنه من اليسير علينا أن نبين فى القرآن والحديث الصحيح ، وجود أصول للمذهب الصوفى ، وبسبب من عمق العبقرية العربية العملية ، ما كان لها أن تتطور وتكتمل فى بلاد العرب ولكنها أمست مذهبا قائما بكيانه لما وجدت فرصا مواتية فى أرض غريبة . ويعرف القرآن المسلمين بقوله تعالى : « الذين يؤمنون بالغيب ، ويقيمون الصلاة ، ومما رزقناهم ينفقون[٤] » البقرة آية ٣ .

ولكن مناط المسألة هو معرفة موضع الغيب ويرد القرآن بقوله تعالى : « وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون[٥] » ومن ناحية أخرى يقول تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد[٦] » سورة ق — آية ١٥ .

إن صميم طبيعة الغيب هى النور الخالص ويقول القرآن الكريم : « الله نور السموات والأرض[٧] » .

أما فيما يتعلق بمسألة المعرفة ، فلو أن هذا النور الأولى نودى لما قال

القرآن مع وجود تعبيرات مختلفة توضح الشخصية ، يقول فى بعض الكلمات « ليس كمثله شىء[٨] » .

وها هى ذى سور عدها المفسرون من المتصوفة تصورا متعلقا بوحدة الوجود للكون . وهم يتعرضون لإحصاء المراحل المجاهدة الروحية ، ينبغى أن تمر بها النفس وهى النظام والعقل للفور الأولى ، إذا ما شاءت أن تسمو عن النفوس الأخرى ، وتحقق اتحادها أو مطابقتها للمنبع النهائى لكل شىء .

— اعتقاد الغيب

— البحث عن الغيب — إن روح البحث تصحو من سباتها، وتلاحظ ظواهر الطبيعة الرائعة : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت[٩] » الغاشية ١٧ — ٢٠ .

— معرفة الغيب ، وهذه تتم كما أسلفنا الإشارة إليه ، بالتأمل فى أعماق أنفسنا .

— التحقيق . هذا إنما ينتج بمقتضى التصوف فى أوج سموه ، من بسط العدل على الدوام والإحسان — « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى[١٠] » . سورة النحل آية ٩٠

وعلى أى ، ينبغى أن نذكر أن طائفة من المتصوفين المتأخرين كالنقشبندية مثلا اتخذوا أو بالأحرى استعاروا من الفيدنيتيين الهنود وسائل أخرى للوصول إلى تحقيق هذا[١١] فقالوا مقلدين للمذهب الهندى

الـكاندليني بوجود ستة مراكز كبيرة للنور ولها ألوان مختلفة فى جسم الإنسان. وغاية الصوفى تحريكها ، أو لاستخدام اللفظ الاصطلاحى « اسالتها » عملا بطرق خاصة للتأمل حتى يمكن الوصول إلى تحقيق وجود النور الأصلى بين الإختلاف الظاهر للألوان وهو بلا لون يجعل كل شىء ظاهراً للعيان ، وإن كان هو نفسه غير ظاهر .

وإن ديمومة تحرك هذا اللون خلال الجسم ، والتحقيق النهائى لمطابقة هذه المراكز ، وتلك المطابقة تتأتى بجعل ذرات الجسم فى مراحل لحركات يحددها التـكرار الخفى لأسماء الله ، وتعبيرات عجيبة أخرى ، تضىء الجسم الباطن للصوفى ، وإدراك نفس الإضاءة فى العالم الخارجى يغنى تماما الشعور بالسكون شيئاً آخر — وحقيقة أن هذه الوسائل كانت معلومة لدى متصوفة الفرس مما أوقع فون كريمر فى الخطأ وهو الذى رد كل مظاهر التصوف إلى تأثير الفـكر الفيداني . إن التأمل على هـذا النحو له طابع غير إسلامى ولاشك أن أعاظم الصوفية لا يولونه أى اهتمام .

## مظاهر التصوف المتعلقة بما وراء الطبيعة

ولتكن عودتنا الآن إلى المدارس المختلفة أو إلى المظاهر المختلفة لما وراء الطبيعة لدى الصوفية وإن إنعام النظر فى الأدب الصوفى فيها الدلالة على أن التصوف بلغ المعرفة النهائية من ثلاث وجهات للنظر ، وتلك وجهات نظر لاتتعارض ، بل يكمل بعضها بعضا وعند بعض المتصوفة أن الطبيعة الأصلية للحقيقة هى الإرادة الواعية لها ، ويعدها بعضهم الآخر الجمال ، كما يظن غيرهم أن الحقيقة هى التفكير أصلا ، أو النور ، أو المعرفة . وعليه فللفكر الصوفى ثلاثة مظاهر :

الحقيقة هى الإرادة

التى تعى نفسها

ومن ناحية التسلسل التاريخى ، فالمظهر الأول هو ماأشاعه وأذاعه شقيق البلخى وإبراهيم بن أدهم ورابعة وآخرون وهذه المدرسة ترى أن الحقيقة النهائية « إرادة » والكون هو النشاط الصادر عن هذه الإرادة .

إنها موحدة أصلا ، وعليه فهى ذات طابع سامى كأوضح ما يكون . وليست الرغبة فى المعرفة هى التى تسيطر على المثل الأعلى لصوفية هذه المدرسة ، ولكن السمات المميزة لحياتهم هى التقوى والاعتزال عن الدنيا ، ورغبة مشبوبة فى الله بسبب من الشعور بالذنب — وليس من همهم أن يتفلسفوا ، بل أن يحققوا للحياة خاصا من مثل أعلى — أما من حيث مانحن بصدده فليس عظيم من الأهمية خاصا .

## الحقيقة من حيث كونها جمالا

فى مطلع القرن التاسع ، عرف معروف الكرخى التصوف بأنه مفهوم الحقائق الإلهية[١٢] ، وهذا تعريف يدل على تحرك الإيمان نحو المعرفه . إلا أن الوسيلة إلى تعريف الحقيقة النهائية صرح به القشيرى فى قريب من نهاية القرن العاشر تصريحا قاطعا — وقد اتخذ شيوخ هذه المدرسة الفكرة الأفلاطونية الحديثة الخاصة بالخلق بعوامل كانت الواسطة ، مع أن هذه الفكرة بقيت طويلا فى روح من كتبوا عن التصوف ، إلا أن وحدة الوجود عندهم قادتهم إلى التخلى التام عن نظرية الفيض .

وشأنهم شأن ابن سينا فى عد الواقعية النهائية الجمال الخالد والطبيعة نفسها مظهره الخاص وقد انعكس فى مرآة الكون . فالكون عندهم يصبح صورة منعكسة للجمال الخالد ، وليس فيضا كما قال بذلك من أخذوا بالأفلاطونية الحديثة . ويقول مير سيد شريف إن سبب الخلق هو إظهار الجمال ، والعشق أول ما خلق . وتحقيق هذا الجمال هو ما تنتجه المحبة الكلية وهى غريزة زردوشتية موكوزة فى الصوفى الفارسى وكان يميل إلى تعريفها بأنها النار المقدسة التى تأتى على كل ماسوى الله

وقال جلال الدين الرومى :

أيهذا العشق ، يامن أنت جنون محبب عذب !

أنت الطبيب لكل داء وبرحاء !

أنت شافينا من كبرنا !

أنت أفلاطون وجاليذوس ثوسدا(١٣) !

ومما يترتب مباشرة على هذا التصور للكون ، نجد فكرة الاستغراق غير الذاتى الذى يبدو فى المقام الأول عند باايزيد البسطامى ، وهو يشكل الطابع المميز للتطور التالى لهذه المدرسة . وإن نمو هذه الفكرة يحتمل أن يكون من قبل الحجاج الهنود فى سفرتهم عبر إيران ليزوروا المعبد البوذى الموجود فى باكو(١٤) . وأصبحت هـذه المدرسة مشغوفة بوحدة الوجود متمثلة فى حسين منصور ، الذى تلى تلو الفيدانتى الهندى فى قوله « أنا الحق » .

إن الحقيقة النهائية أو الجمال الخالد عند صوفية هـذه المدرسة ، مطلقة لا نهائية على أنها مطلقة متحررة من قيود البداية ، والنهاية واليمنة واليسرة ، والأعلى والأسفل(١٥) . وإن تمييز الأصل لا وجود له فى المطلق — فالجوهر والكيف متطابقان فى الواقع(١٦) . وقد أسلفنا قولنا إن الطبيعة مرآة للوجود المطلق . ولكن النسفى يقول بوجود نوعين من المرايا(١٧) :

— الأولى تظهر مجرد صورة منعكسة — وهى الطبيعة الخارجية .

— والأخرى تظهر الأصل الحقيقى — وهى الإنسان ، وهو تحديد للمطلق ، ويعد نفسه وهو على الخطأ وحدة مستقلة .

ويتجه النسفى بالخطاب إلى الدرويش قائلا : أتحسب أن وجودك مستقل عن الله ؟ إن هذا خطأ صراح(١٨) .

ويفسر النسفى قوله بتمثيل جميل فيقول كانت السموك فى حوض من

الأحواض تعلم أنها تحيا ، وتتحرك وتمتلك لها الوجود فى الماء ، إلا أنها كانت تشعر بجهلها الجهل كله بالطبيعة الحقيقية بما يشكل نبع حياتها . فمضت إلى سمكة أرجح منها عقلا فى أحد الأنهار ، فقالت لها السمكة الفيلسوفة : « أنتن يامن تبذلن الجهد لحل عقدة الوجود ! لقد ولدتن فى العدم ، والحال أنكن سوف تمتن وأنتن على ظن افتراق غير حقيقى . وقد أجهدكن الظمأ على ساحل البحر ، تمتن فى الشقاء ، وإن كانت لكن السيادة على السكنز[١٩] » . وعلى ذلك فكل شعور بالافتراق جهل ، وكل ماسوى مظهر ليس إلا ، حلماً ، وظلا ، وتفرقة تولدت من العلاقة الأساسيه من معرفة المطلق بواسطته هو .

ويسمى هيجل جلال الدين الرومى نبى هذا العصر — لقد استعاد الفكرة القديمة للافلاطونية الحديثة الخاصة بالنفس الكلية التى تعمل فى أجواء الكون المختلفة ، وعبر عنها بكيفية قريبة الشبه من الروح الحديثة حتى أورد كلود مقولة له فى كتابه « تاريخ الخلق » . وإنى لأسمح لنفسى بإيراد هذه المقولة المأثورة ، لأبين إلى أى حد بعيد وفق الشاعر فى أن يسبق التطور الحديث للتطور ، وكان يمده الجانب الواقعى لمثاليته :

« قدم الإنسان أولا فى عالم الأشياء غير العضوية ،

ومن هنا دخل عالم النبات ،

وهو لا يذكر وضعه السابق ، الذى يختلف اختلافا عظيما

ولما انتقل إلى عالم الحيوانية ،

لم يعد يذكر حالته وهو نبات :

ولم يبق له إلا الميل إلى عالم النبات ، والأخص فى فصل الربيع والأزاهير ،

وهكذا ميل الصغار إلى أمهاتهم :

إنهم يجهلون مايجتذبهم نحو حضن الأم .

ثم نقل الخالق الأعظم كما تعلمون الإنسان من حالة الحيوانية إلى حالة الإنسانية .

بذلك مضى الإنسان من عالم للطبيعة إلى عالم آخر ، حتى أوتى الحكمة والمعرفة والقوة » كما هو عليه الآن .

إنه الآن لا يتذكر أى شىء عن نفسه الأولى ، وسوف يتغير من جديد عن نفسه الحالية » . ماتناق

Mathna VI'IV' 3639 599

والآن مما يعود بالنفع فى هذا الصدد أن نقارن بين هذا المظهر للفكر الصوفى وبين الفكر الأساسية الخاصة بالأفلاطونية الحديثة . إن الله فى الأفلاطونية الحديثة قار ومفارق . ومن حيث كونه سببا فى كل شىء فهو فى كل مكان .

ومن حيث إنه مختلف عن كل شىء فهو فى غير مكان . ولو كان فقط فى كل مكان وفى غير مكان ، كان كل شىء[٢٠] . والصوفية على أن الله هو كل شىء ، والآخذ بالأفلاطونية الحديثة على أن المادة لها الدوام أو عدم التغير[٢١] ، إلا أن صوفية هذه المدرسة يذهبون إلى أن كل تجربة هائية من قبيل الأحلام . ويقولون إن العيش فى تحديد سبات ، والموت يأتى باليقظة . ومع ذلك فإنها مذهب الموت غير الذاتى — وهو لروح شرقية بخاصة — تميز مدرسة الأفلاطونية الحديثة هذه .

ويقول ويتسكر إن مذهب الفلاسفة العرب المميز بالموت غير الذاتى للعقل الإنسانى على العموم ، إذا ماقورنت بالفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الحديثة ، كانت لها الأصالة » .

وما أسلفنا ذكره على وجه الإجمال، يستخلص منه وجود ثلاث فكر فى أساس هذا الأسلوب الفكرى :

— وهى أن الحقيقة النهائية يمكن معرفتها فى حالة فوق الحس

— أن الحقيقة النهائية غير ذاتية ،

— كان الحقيقة النهائية واحدة .

وإزاء هذه الفكر لدينا :

— رد الفعل اللاأدرى ، الذى أعرب عنه عمر الخيام ( القرن الثانى عشر ) الذى كان يطلق الصيحات فى يأسه الفكرى :

إن أهل الصبوة الذين يتمثلون الكأس الدهاق ، وأهل التقوى العاكفين فى المسجد يتعبدون ويهدون أنفسهم بالتهجد ، إنما ضاعوا فى اليم وما وجدوا لهم من ساحل .

إن اليقظة لواحد ليس إلا ، والآخرون نيام » .

— إن رد الفعل الكثرى لوحيد محمود[٢٢] فى القرن الثالث عشر .

— إن رد الفعل الوحدانى لابن تيمية وتلاميذه فى القرن الثالث عشر .

من وجهة النظر الفلسفية الخالصة ، هذه الحركة الأخيرة هى الأهم . إن تاريخ الفكر يشرح أثر بعض القوانين العامة للتقدم ، وهى التى تحققت تماما

فى التواريخ الفكرية لمختلف الشعوب. إن أساليب الفكر الألمانية الواحدية دعت كثرية هيربرت ، على حين أعلنت وحدة وجود سبينوزا المونادية الخاصة بلايبنز . والقانون نفسه قاد ( وحيداً محموداً ) إلى إنكار حقيقة الواحدية المعاصرة ، وإعلان أن الواقعية ليست واحدة بل متعددة .

وقبل لايبنز بطويل زمان ذهب إلى أن الكون مشكل مما سماه « أفرادا » — وهى وحدات أساسية أو ذرات بسيطة كان لها الوجود منذ الأزل ولها الحياة . إن قانون الكون هو تكامل تصاعدى للمادة العقلية ، وهو على الدوام ينتقل من صورة سفلية إلى صورة علوية وهذا ماتعديه نوعية ماتتلقاه الوحدات الأساسية مما تنمو به . وكل عصر من عصور تشكيلها يتألف من ثمانية آلاف من الأعوام .

وبعد ثمانية عصور منها ، ينحل العالم ، ثم تتجمع الوحدات من جديد لتنشىء كونا جديدا . وقد وفق وحيد محمود فى إقامة كيان لفرقة اضطهد أفرادها فى عنف وقسوة ، وقضى الشاه عباس عليها قضاء مبرما .

ويقال إن الشاعر حافظ الشيرازى ، كان يعتقد مبدأ هذا المذهب .

## الواقعية من حيث كونها نورا أو فكرا

وللدرسة الثالثة من كبرى مدارس التصوف ترى أن الحقيقة هى أصلا نور أو فكر ، والطبيعة نفسها تطلب شوقا لتفكر فيه أو تفسره على حين أهملت المدرسة سابقة الذكر الأفلاطونية الحديثة ، وقد طورتها هذه المدرسة إلى جديد من أساليب وعلى ذلك يكون الوجود لمظهرين اثنين من مظاهر ماوراء الطبيعة لدى هذه المدرسة ، الأول الروح الفارسية بحق ، والأخرى خاضعة أساسا لتأثير أساليب الفكر المسيحى ، وكلتاهما تتفقان فى تأكيد أن التنوع التجريبى يستوجب بالضرورة تنوعا فى طبيعة الواقعية النهائية . وسوف أدرسهما مفحصا حسب ترتيبهما التاريخى .

### الحقيقة من حيث كونها نورا :

### الإشراق

### عودة إلى الثنوية الفـــارسية

إن دخول الجدلية اليونانية على اللاهوت الإسلامى حركت روح البحث النقدى التى بدأت بالأشعرى ووجدت تعبيرها الأكمل فى تشكك الغزالى.

ولقد وجدت أرواح أميل إلى النقد بين العقلانيين — كما هو الحال عند النظام . وهو الذى لم يخضع للفلسفة اليونانية خضوعا ذليلا ، بل كان له نقد قائم بكيانه ، إن المدافعين عن العقيدة من أمثال الغزالى والرازى وأبى البركات والآمدى كانوا فى صراع مستديم مع الفلسفة اليونانية فى مجموعها ، بيد أن أبا سعيد السيرفى وعبد الجبار وأبا المعالى وأبا القاسم وأخيرا بن

تيمية بعثتهم بواعث مشابهة ، فداوموا على تبيان ما لازم المنطق اليونانى من ضعف .

ولقد انضم فى نقد هذه الفلسفة اليونانية إلى هؤلاء المفكرين بعض من أعظم المتصوفة ، مثل شهاب الدين السهروردى الذى جهد أن يبين عجز العقل الخالص وهو يفنـــد الفكر اليونانى فى كتاب له وكان من أثر رد الفعل الأشعرى ضد العقلانية إيجاد أسلوب لما يختص بما وراء الطبيعة هو الجديد إلى أبعد حد فى بعض مظاهره وما كان ذلك وكفى بل انقطعت كذلك انقطاعا تلك السلسلة البالية للعبودية الفكرية . ويلوح على إردمان[٢٣] ظنه أن روح التفكير المجرد بين المسلمين ظهرت مع الفارابى وابن سينا وبعدهما ، أفلست الفلسفة وهى تفسح المجال للشك والتصوف .

ولا مراء فى أنه يجهل النقد الإسلامى للفلسفة اليونانية الذى أوجد المثالية الأشعرية من جهة ، ونهضة فارسية بحق من جهة أخرى ولإمكان وجود أسلوب فارسى له طابعه التام ، فإن تدمير الفكر الأجنبى الدخيل أو بالأحرى التخفيف من شدة تسلطه على الروح كان أمرا لا مندوحة عنه .

إن الأشاعرة وغيرهم ممن دافعوا عن العقيدة الإسلامية أتموا هذا التدمير الإشراقى — وهو سليل التحرر جاء ليقيم صرحا جديدا للفكر ، إلا أنه فى إقامته هذا الصرح لم يطرح جانبا العناصر السابقة . إنه يعرض الروح الفارسية الأصيلة ، ودون أن يثبط همته تهديد سلطة متزمتة ضيقة الأفق ، يستوجب له الحق فى التفكير الحر المستقل . وفى فلسفته ، يحاول التراث الفارسى القديم أن يظهر له الكيان وهو ذلك التراث الذى لم يبد إلا جزئيا فيما كتب الرازى الطبيب والغزالى وطائفة الاسماعيلية ، ولقد بذل قصاراه فى أن يوائم أخيرا بين فلسفة أسلافه واللاهوت الإسلامى .

والشيخ شهاب الدين السهروردى المعروف بشيخ الإشراق المقتول ، ولد فى قريب من منتصف القرن الثانى عشر . وجلس مجلس التلميذ فى الفلسفة من الجيلى معلم الرازى المفسر — وكان وهو بعد شاب حدث ، مفكرا منقطع النظير فى العالم الإسلامى بأسره . ولقد استدعاه الملك الظاهر ابن صلاح الدين إلى حلب ، حيث أعرب الفيلسوف الشاب عن أفكاره المستقلة وأثار شديد الغيرة فى نفوس معاصريه من اللاهوتيين . وهؤلاء فى جمود تزمتهم السفاح والذى يحس بما فى أعماقه من ضعف ذاتى ، وكان يلتمس العون على الدوام من القوة الوحشية الغاشمة ، كتبوا إلى السلطان صلاح الدين بأن تعاليم الشيخ شكلت خطرا داهما على الإسلام ، وأن المستوجب ، من أجل مصلحة الدين ، أن يقضى على الشر فى بدايته قبل أن يستفحل ويستطير .

ونزل السلطان على رغبتهم ، وفى سن لا تتجاوز السادس والثلاثين ، تقبل المفكر الفارسى الشاب وهو رابط الجأش تلك الضربة التى جعلت منه شهيد الحق ، بعد أن خلد اسمه . إن القتلة تلاشوا إلا أن هذه الفلسفة التى دفعت الثمن دما ، مازالت تعيش وتجتذب إليها أكثر من باحث متحمس منصرف الهمة إليها .

إن الملامح الأساسية لمؤسس الفلسفة الاشراقية هى : الاستقلال الفكرى والبراعة التى استجمع بها مواده ومقوماته لها كل منظم ، وفوق كل شىء ، كان له الوفاء لتقاليد بلاده الفلسفية . وكانت نقاطا أساسية متعددة وهو يختلف عن أفلاطون كما يعتقد أرسطو فى حرية ويعد فلسفته مجرد تهيئة لأسلوبه الخاص به ، إن نقده لا يفوته شىء ، وهو يمحص منطق أرسطو تمحيصا نقديا ، ويبين ما فى بعض مواده من ضعف .

( ما وراء الطبيعة )

مثال ذلك أنه في رأى أرسطو أن التعريف هو الجنس مع إضافة الفرق النوعي إليه ، ولكن عند الإشراقي أن الصفة المميزة للشيء المعروف لا يمكن توكيدها بشيء آخر ، لا توقفا على أية معرفة للشيء .

فنحن نعرف الحصان بأنه حيوان صهال وعليه فنحن نفهم الحيوانية لأننا نعرف كثيرا من الحيوانات توجد هذه الصفة لديها ، ولكن ليس في الإمكان فهم الصفة « الصهال » لأننا لا نجدها في أي مكان إلا في الشيء المعروف .

فالتعريف المعتاد للحصان فيكون على ذلك مجردا من المعنى لمن لم يشاهد قط الحصان . والتعريف الأرسطى من حيث هو مبدأ على لا جدوى منه مطلقا . وهذا النقد تطرق بالشيخ إلى وجهة نظر قريبة الشبه إلى حد بعيد من وجهة نظر بزنسكيت ، الذى يحلل التعريف على أنه مجموعة من الكيفيات .

وفي نظر الشيخ أن التعريف الحق الذى جمع كل الصفات الأساسية للشيء دفعة واحدة ، مثل هذا التعريف ليس له من وجود إلا في الشيء المعروف ، ولو أنه في الإمكان أن يوجد في أشياء أخرى .

ولنأخذ في الكلام عن مبدئه الميتافيزيقى لنظهر على قيمة مشاركته في فكر بلاده ، فلكى نفهم حق الفهم الجانب الفكرى الصورى الخالص للفلسفة .

يقول الشيخ السهروردى أنه ينبغى للطالب أن يكون على علم واسع بفلسفة أرسطو ، والمنطق ، وما وراء الطبيعة والتصوف ، والجدير بروحه أن تكون مطهرة تماما من دنس الخطيئة وسبق الحكم ، حتى يقتدر على أن

يتدرج فى تقويم حواسه الباطنة ، وهذا ما يحقق ويصحح ما لا يدركه الفكر إلا على أنه نظرية .

والعقل الذى ليس له سند يتكىء إليه لا يجدر بالاعتماد عليه ، لابد أن يتممه الذوق ـ وهو الإدراك المحجوب للأشياء ـ وهو ما يجلب المعرفة والسكينة إلى النفس القلقة ويدفع عادية الشك إلى الأبد ، ولكن ليس لنا أن نهتم فى هذا الصدد إلا بالمظهر النظرى لهذه التجربة الروحية ، ونتائج الادراك الباطن على النحو الذى عبر عنه وكما رتبه الفكر الاستدلالى . ولننظر نظرة تأمل للمظاهر المختلفة للفلسفة الاشراقية وهو مايعرف بالأشياء بالذات أى الأنطولوجيا .

ومبحث القوانين العامة التى تتحكم فى الكون وهى الكوسمولوجيا وعلم النفس .

## الأنطولوچيا ( أى مايعرف بالأشياء بالذات )

المبدأ النهائى لكل وجود هو النور القاهر ـ وهو ذلك النور الأول المطلق وطبيعته الأساسية تحتوى إضاءة فى دوام ، لا وجود لشىء أوضح من النور ، ولا حاجة إلى تعريف وضوحه للعيان[٢٤] ، إن أصل النور هو الإظهار ، ولو كان الإظهار صفة إضافية إلى النور ، ترتب على ذلك ألا يملك النور الإظهار ، ولا يظهر إلا بشىء آخر هو ظاهر بنفسه ، ويتلوهذا نتيجة مستحيلة ، وهى أن شيئا آخر غير النور أظهر من النور . والنور الأول ليس له سبب لوجوده إلا هو نفسه ، وكل شىء غير هذا الأصل الأول مستعان به ، وموجود حادث ، وممكن . واللانور أى الظلام ليس شيئا مميزا صادرا عن مصدر مستقل ، ومن الخطأ فى الدين المجوس الظن أن النور والظلام حقيقتان تتميزان بخالقين لهما يتميز أحدهما من الآخر.

إن فلاسفة الفرس القدامى لم يكونوا ثنويين مثل كهنة زردوشت ، الذين يعتمدون على مبدأ أن الواحد لا يمكن أن يسبب الفيض الخارجى من نفسه على أن يكونوا أكثر من واحد ، فى نسب إلى مصدرين مستقلين هما النور والظلام . والصلة بينهما ليست صلة الضدية ، بل هى الصلة بين الوجود وعدم الوجود ، وإيجاب النور يتطلب بالحتم نفيه ـ وهو الظلام الذى ينبغى أن ينيره ليكون هو نفسه .

النور الأولى هو مصدر كل حركة . غير أن حركته ليست تنويرا للمكان ، بل بسبب حبه الانارة تلك الإنارة التى تشكل وجوده الخاص

به وتنويره ، لإكساب كل شيء طاقة الحياة ، وذلك بإرسال أشعته فى مالها من كيان . ومرات هذه الانارة لا نهائية .

وإن الاشراقات الأكثر لمعانا تصبح بدورها ، مصدرا لإشراقات أخرى وكل هذه الإنارات وسائط ، أو بلغة اللاهوت ، ملائكة تتلقى بفضل منها المجردات المتنوعة حياتها وجوهرها بدءا من بدء من النور الأولى . وأتباع أرسطو وهم على غير الصواب يحددون الذكاء فى أقسام عشرة . كما تردوا فى الخطأ وهم يحصون درجات الفكر . إن إمكانات النور الأولى لا نهائية والسكون بأثره ، بكل ماوسع من متنوعات ، ليس إلا تعبيرا جزئيا عن تلك اللانهائية التى توجد وراءه ، إن درجات أرسطو ليست حقيقية إلا نسبيا . ويستحيل أن تدرك الروح الانسانية ، فى استيعابها الضعيف ، التنوع اللانهائى للأفكار التى بمقتضاها ينير النور الأولى أو يستطيع أن ينير ما ليس نورا ، والآن فى قدرتنا أن نميز بين الاشراقتين التاليتين للنور الأصلى :

(ا) النور المجرد أى الذكاء الكلى وكذلك الفردى . ليس له من صورة ولن تكون له صفة تجعله شيئا مغايرا له أى الجوهر، وتصدر منها كل الصور المختلفة للنور ، وهى واعية جزئيا أو تعى نفسها ، ويختلف بعضها عن بعضها الآخر حسب ترتيبها ، ذلك الترتيب الذى يحددها قربها أو بعدها النسبى عن المصدر الأصلى لوجودها .

إن الفكر الفردى أو النفسى ليس إلا تقليدا أضعف ، أو انعكاسا ضوئيا أكثر تميزا من النور الأولى ، إن النور المجرد يعرف نفسه بنفسه ، ولا حاجة به إلى غير ذات لتكشف لها عن وجودها الخاص

بها ، إن معرفة الذات نفسها هى الأصل نفسه للنور المجرد ، رغم أنها تتميز من سلب النور .

(ب) النور العارض وهو صفة — نور له صورة واستعداد لأن يكون صفة لأى شىء يختلف عنه كنور الكواكب مثلا ، أو مظهر لأجسام أخرى ، والنور العارض أو على الأصح النور المحسوس انعكاسة ضوئية مبتعدة عن النور المجرد ، وهذا الانعكاس الضوئى بسبب من تباعده ، فقد شدته أو طابع جوهر مصدره ، وإن عملية الانعكاس الدائم هى فى الحقيقة عملية إضعاف ، إن الإنارات المتعاقبة تفقد شدتها شيئا فشيئا إلى أن تصبح ، فى سلسلة الانعكاسات فتصل إلى إنارات أقل شدة وهى تفقد تماما طابعها المستقل ، ولا يمكن أن توجد فى اشتراك مع أشياء أخرى غيرها . هذه الإنارات تشكل النور العارض ، وتلك صفة ليس لها وجود مستقل .

وعلى ذلك فالصلة بين النور المجرد والنور العارض هى الصلة بين السبب والأثر . والأثر مع ذلك ، ليس شيئا يتميز تماما من السبب ، بل إنه تحول ، أو صورة أضعف مما يظن أنه السبب . إن النور المجرد ولا شىء سواه ، كطبيعة الجسم المضاد نفسه مثلا ، يمكن أن يكون سبب النور العارض ، لأن هذا النور العارض وهو ممكن الوجود أو حادث له قابلية الفناء ، ويمكن انتزاعه من الأجسام دون تغير يلحق بطابعها . لو أن الأصل أو طبيعة الجسم المضاء هو سبب النور العارض ، لكانت عملية عدم الإنارات هذه غير ممكنة وليس فى الإمكان أن نتبين سببا غير عامل[٢٥] .

ويبدو لنا أن الشيخ الإشراقى يرى رأى الأشاعرة فى قولهم بعدم وجود شىء شبيه هيولى أرسطو ، وإن كان يرى الوجود من نفى واجب للنور

أى الظلام ، هو موضوع الانارة ، وعلاوة على ذلك يقوم على رأيهم وهو بنسبية كل الدرجات ، مع استثناء الجوهر والتكيف . إلا أنه يدخل التعديل على نظرية المعرفة عندهم ، وهو يقبل عنصرا عاملا فى المعرفة الإنسانية . إن صلتنا بموضوعات معرفتنا ليست مجرد صلة سلبية ، فالنفس الفردية وهى نفسها إنارة ، تدير الشىء فى عمل المعرفة ، والسكون عنده عملية واسعة واحدة للانارة العاملة ، ولكن من وجهة نظر فكرية محضة ، هذه الإنارة لا تشكل إلا تعبيرا جزئيا للكيفية اللامتناهية للنور الأولى ، وهى تستطيع أن تدير بمقتضى قوانين أخرى غير معلومة . إن درجات الفكر غير متناهية ، وفكرنا لا يعمل إلا مع بعض منها . ومن وجهة نظر الفكر الاستدلالى ، لا يتباعد الشيخ عن الدراسات الانسانية الحديثة .

# الكسمولوجيا أي مبحث القوانين العامة

## التي تتحكم في الكون وفي تكوينه

إن كل ما ليس نورا يشكل ما يسميه المفكرون الإشراقيون « كمية مطلقة » أو « مادة مطلقة » ، وهذا ليس سوى مظهر آخر لاحجاب النور ، وليس أصلا مستقلا كما أكد تلاميذ أرسطو وهم على الخطأ . والواقع التجريبي لتحول العناصر الأولية بعضها في البعض الآخر إنما يعمل من أجل هذه المادة المطلقة الأصلية ، وهي بتنوعها في رقعتها تشكل مختلف مجالات الكائن المادي . إن أصل كل شيء إنما ينقسم طبقتين :

— ماوراء الفضاء ـ الجوهر المظلم أو الذرى وهي عناصر الأشاعرة .

— ما يوجد في الفضاء بالضرورة ـ صور الظلام أي الوزن والرائحة والذوق .. وما إلى ذلك .

وإن ارتباط هذين النوعين يبرز خصائص المادة المطلقة . إن الجسم المادي ، صور للظلام ، إضافة إلى الجوهر المظلم ، وقد أصبح ظاهرا أو مضاء بالنور المجرد . ولكن ماسبب الصور المختلفة للظلام ؟

إنه كصور النور التي تدين بوجودها للنور المجرد ، وإشراقاتها المختلفة توجد التنوع في أفلاك الكائن إن الصور التي تجعل الأجسام يختلف بعضها عن بعضها الآخر ، لا وجود لها في طبيعة المادة المطلقة إن الكيف المطلق والمادة المطلقة وهما متطابقان ، ولو كانت هذه الصور موجودة حقا في

أصل المادة الأولية المطلقة ، لكانت كل الأجسام متطابقة فيما يتعلق بصور الظلام . غير أن التجربة اليومية تكذب هذا . إن سبب صور الظلام ليس المادة المطلقة ، وبما أن اختلاف الصور لا يمكن نسبته إلى سبب آخر ، فالمترتب على ذلك أنها بسبب الإشراقات المختلفة للنور المجرد .

إن صور النور كصور الظلام تدين بوجودها للنور المجرد .

والعنصر الثالث لجسم مادى ـ الذرة أو الأصل المظلم ـ ليس سوى مظهر مستوجب للنور . والجسم كله مترتب تماما على النور الأولى . والكون بأسره فى واقع الحال سلسلة ممتدة بها حلقات للوجود تتعلق كلها بالنور الأصلى . والأقرب إلى المصدر يتلقى إشراقا أكثر مما هو أبعد . وإن تنوع الوجود فى كل حلقة ، والحلقات نفسها ، تضاء بتلقى إشراقات لا حصر لها ، وهى تحفظ بعض صور الوجود بعون من النور الواعى كما هو الشأن عند الإنسان ، والحيوان والنبات ، وغيرها بدونه كما هو الحال فى المعادن والعناصر الأولية . وهذه الصور المتراحبة الأرجاء التى نسميها الكون ، ظل واسع للتنويع اللانهائى للاشراقات والأشعة المباشرة وغير المباشرة للنور الأولى .

إن الأشياء تستمد قوامها بإشراقاتها المتبادلة ، وهى تتجه إليها فى دوام ، ولها شوق العاشق وترتوى من النبع الأصلى للنور . إن العالم قصة غرام خالد . والمستويات المختلفة للكائن هى ما يلى :

خطة النور الأولى :

١ ـ خطة للأفكار ، أو السموات ،

٢ ـ خطة النفس

٣ ـ خطة الصورة : خطة الصورة المثالية ـ خطة السموات

خطة الصور المادية ـ خطة العناصر :

(ا) عناصر بسيطة

(ب) عناصر مركبة

عالم المعادن

عالم النبات

عالم الحيوان

وبعد أن أشرنا على وجه الإجمال إلى الطبيعة العامة للكائن ، لنتدبر على التفصيل كيان العالم . فإن كل ماليس نورا ينقسم على النحو التالى :

— الأزلى أى الأفكار ، نفوس الأجسام السماوية ، السموات، العناصر البسيطة ، الزمن ، الحركة ؛

— الموجود الحادث أى ترابط العناصر المختلفة . إن حركة السموات خالدة ، انها تخلق المراحل المختلفة للكون إن وجودها بسبب من الرغبة الشديدة للنفس السماوية فى أن تتلقى الإشراق الصادر من مصدر كل النور . إن المادة التى وجدت فيها السموات منطلقة تماما من العمليات الكيماوية ، تلك العمليات المتعلقه بصور أغلظ للانور إن كل سماء لها نورها الخاص بها . كما أن السموات يختلف بعضها عن البعض حسب اتجاه حركتها ، وهذا الاختلاف يفسر بأن الحبيب أى الإشراق المداد ، يختلف فى كل حالة . إن الحركة لاتعدو أن تكون مظهرا للزمن . إن مجموع عناصر الزمن إذا

مايبرز ، شكل الحركة . وإن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل، ليس إلا لأسباب تنسيقية ، ولا وجود له في طبيعة الزمن[٢٦] . ونحن لا نستطيع أن نعرف بداية للزمن لأن هذه البداية المزعومة لن تكون إلا نقطة للزمن نفسه وعلى ذلك فالزمن والحركة كلاهما خالدان .

وثمة ثلاثة عناصر أولية هي : الماء والأرض والريح وعند الإشراقيين أن النار ليست سوى نفخة مشتعلة . وهذه العناصر وهي مرتبطة تحت مؤثرات سماوية مختلفة تكسو حالات متباينة — وهي الحالة السائلة والغازية والصلبة . وهذا التحول للعناصر الأصلية يكون عملية تكوين الشيء وحله وهذا مايتوغل في عالم اللانور كله ويرفع ثم يرفع صور الوجود المختلفة ، كما يقربها ويقربها من قوى الإشراق .

إن كل ظواهر الطبيعة وهي المطر والريح والرعد والظواهر الجوية هي التجليات المختلفة لهذا الأصل وتفيض من الحركة ، وتفسر بالعمل المباشر أو غير المباشر للنور الأصلي الواقع على الأشياء ، التي تتباين بعضها عن البعض الآخر حسب قدرتها على تلقى الأشراق قليلا كان أو كثيرا وجملة القول أن الكون رغبة متحجرة ، وحنين متبلور إلى النور

ولكن أهي أزلية ؟ إن الكون تجلي للقوة الإشراقية التي تشكل الطبيعة الأصلية للنور الأصلي ، ومن حيث كونها تجليا ، فما هي إلا كائن تابع ، وبالتالي ليست كائنا أزليا ، إلا أنها أزلية على معنى آخر ، إن كل الأجواء المختلفة للكائن توجد بالإشراقات والأشعة المنبعثة من النور الأزلي . ومن الإشراقات ماله أزلية مباشرة ، وإن وجدت إشراقات أضعف ، وظهورها متعلق بإرتباط اشراقات وأشعة أخرى ، إن وجود هذه ليس أزليا على

مايدرك من وجود الإشراقات التي وجدت من قبل وهي التي أوجدتها . فوجود اللون مثلا حادث بالقياس إلى وجود الأشعة التي تظهر اللون حينما يوضع جسم مظلم أمام جسم منير . والسكون وإن كان حادثا ومتجليا ، أزلي بمقتضى الطابع الأزلي لمصدره . إن الذين يقولون بعدم أزلية السكون يستندون إلى فرضية امكان استقراء تام .

وحجيتهم على النحو التالي :

— إن كل حبشي أسود ، وكل الأحباش سود ،

— إن كل حركة تبدأ في وقت معين ، وكل حركة يجب أن تبدأ هكذا .

ولكن كيفية هذا التعليل خاطئة . فليس في الإمكان على حال من الأحوال إيضاح المقدمة الكبرى : ولا يمكن جمع الأحباش كافة في الماضي والحاضر والمستقبل في زمن معين . وعالم على هذه الصفة مستحيل .

فلا ينبغي أن نستنتج شيئا نبني عليه حكما أخذا من حبشي بمفرده ، أو من أمثلة بحركة تقع تحت تجربتنا ، على أن الأحباش جميعا سود ، أو أن الحركة كانت لها بداية في الزمن .

# علم النفس

إن الحركة والنور ليسا لازمين فى حالة جسم فى الطبقة الدنيا . فالحجر مثلا وإن كان مضاء وظاهرا للعيان ، ليس موهوبا بالحركة الذاتية . فإذا ماعرجنا فى سلم الكائن ، وجدنا أجساما أرقى ، أو كيانا تتفق فيه الحركة والنور . إن الإشراق المجرد يتجلى أحسن ما يتجلى فى الإنسان . ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هو معرفة ما إذا كان الإشراق الفردى المجرد ، الذي نسميه النفس الإنسانية ، وجد أو لم يوجد قبل مصاحبه الجسمانى . إن مؤسس الفلسفة الاشراقية يقفو تلو بن سينا فى هذا الصدد ، ويورد نفس البراهين ليبين أن الاشراقات الفردية المجردة لا يمكن أن يقال عنها إنها وجدت من قبل كوحدة نورانية .

إن الدرجات المادية للواحد والمتعدد لا يمكن تطبيقها على الاشراق المجرد وهو فى طبيعته الأساسية ، ليس الوحدة ولا التعدد ، وإن بدا متعددا بسبب من اختلاف درجات قابليتها للاشراق فيما يصاحبها من ماديات .

والصلة بين الإشراق المجرد أو النفس ، والجسم ليست هى الصلة بين السبب وبين الأثر ، والخير الذى يجمعهما هو الحب . والجسم الذى يتوق إلى الاشراق يتلقاه من خلال النفس ، وإن كانت طبيعته لاتسمح له بإتصال مباشر بينه وبين مصدر النور . ولكن النفس لا تستطيع أن تصدر النور المتلقى مباشرة إلى جسم صلب مظلم ، ذلك الجسم الذى بمقتضى صفاته يوجد على الطرف المقابل للكائن .

وكيما يرتبط بعضها بالبعض ، تمس الحاجة إلى وسيط بينهما ، وهو

شيء يوجد في منتصف الطريق بين النور والظلام . وهذا الوسيط هو النفس الحيوانية وهو بخار حار ، رقيقة ، شفافة تقر في التجويف الأيسر للقلب ، إلا أنها مع ذلك تمضي في كل أجزاء الجسم ، وبسبب من المطابقة الجزئية للنفس الحيوانية للنور ، تسرع الحيوانات الأرضية في الليالي المظلمة إلى النار المتوهجة ، على حين تغادر الحيوانات البحرية مقرها المائي لتستمتع بمشاهدة القمر ، إن المثل الأعلى للانسان هو أن يرتفع شيئا فشيئا في سلم الكائن ، وأن يتلقى الاشراق الذي يأتي تدريجيا بتحرر تام من عالم الصور ، ولكن كيف السبيل إلى تحقيق المثل الأعلى ؟ بالمعرفة والعمل ، إنها تحويل الذكاء والإرادة معا ، واتحاد الفعل والتأمل وهذا ما يحقق أعلى مثل للانسان . غيروا موقفكم فيما يتعلق بالسكون ، واسلكوا السبيل الذي يستوجب منكم هـــــذا التغيير أن تسلكوه ، ولننظر النظرة العجلى في سبل هذا التحقيق :

(١) المعرفة : عندما يشترك الاشراق المجرد مع ماهو أسمى ، ينمو بفعل قدرتين خاصة — هما قوة النور وقوة الظلام الأولى هي الحواس الخمس الخارجية ، والحواس الخمس الباطنة أي الشعور ، التصور ، التخيل ، الفهم والتذكر ، أما القوة الأخرى فهي قوة النمو ، والهضم وما إلى ذلك ، ولكن مثل هذا التقسيم للقدرات تقسيم مناسب « فإن قدرة واحدة يمكن أن تكون مصدراً لكل العمليات[٢٧] » ولا وجود إلا لقوة واحدة في وسط المخ ، وإن كانت لها أسماء مختلفة لوجهات نظر تختلف . والروح وحدة تعد كثرة . والقوة التي تقر في داخل المخ ينبغي أن تميز من الاشراق المجرد الذي يشكل الأصل الحقيقي للانسان ، ويلوح أن فيلسوف

الاشراق يميز بين الروح العاملة والنفس غير العاملة أصلا ، وعلى ذلك يقول على نحو عجيب إن كل القدرات المختلفة مرتبطة بالنفس .

والنقطة الأكثر تميزا فى سيكولوجية العقل عنده هى نظريته الخاصة بالرؤية(٢٨) .

إن شعاع النور الذى يظن أنه يخرج من العين ، يجب أن يكون إما جوهرا أو كيفا . فلو كان كيفا لا يمكن أن ينقل من جوهر أى العين إلى جوهر آخر أى الجسم المشاهد . ولو كان على النقيض من ذلك جوهرا فهو إما يتحرك بوعى ، أو يندفع بخاص من طبيعته ، ولجعلت حركته الواعية منه حيوانا يدرك أشياء أخرى .

وفى تلك الحال ، من يدرك يصبح الشعاع لا الإنسان . ولو كانت حركة الشعاع صفة لطبيعته ، فما من سبب قط لأن تكون حركته خاصة بإتجاه واحد لا بكل الاتجاهات . وعلى ذلك لا يمكن القول بأن شعاع النور يخرج من العين . ويدعى تلاميذ أرسطو أنه فى عملية الإبصار تكون الصور مطبوعة فى العين . وهذه الفكرة خاطئة كذلك ، لأن صور الأشياء الكبيرة لا يمكن أن تطبع فى مسافات صغيرة . والحقيقة هى أنه حينما يبدو شىء للعيون ، يصدر الاشراق ، وترى الروح الشىء بفضل هذا الاشراق . وإذا لم يقيم حجاب بين النظر العادى وبين الشىء ، والروح مهيأة للادراك ، فلابد من وجود عملية الرؤية ، لأن هذا هو قانون الأشياء . إن كل رؤية إشراق ، ونرى الأشياء فى الله . إن بركلى كان يفسر نسبيته إدراكنا النظرى كيما يبين أن الأساس النهائى لكل شىء هو الله . ويقصد الفيلسوف الاشراق

إلى هذه الغاية ، وإن كانت نظريته الخاصة بالرؤية ليست تفسيراً لعملية الرؤية بقدر ماهى طريقة جديدة لإدراك الرؤية .

وعلاوة على الحاسة والعقل ، للمعرفة مصدر آخر يسمى الذوق وهو إدراك غير زمانى ولا فضائى للكائن . إن دراسة الفلسفة أو اعتياد التفكير فى المعانى المحضة ، إضافة إلى الأخذ بالفضيلة ، مما يؤدى إلى تنمية هذه الحاسة العجيبة التى تؤيد وتصحح استنباط العقل .

(ب) العمل : الإنسان ، من حيث كونه عاملا ، يملك القدرات على العمليات الآتية :

— العقل أو النفس اللاشكية مصدر الذكاء والتمييز وحب المعرفة .

— النفس البهيمية ، وهى مصدر الغضب والشجاعة والسيطرة والطمع .

— النفس الحيوانية ، وهى مصدر الرغبة والجوع والشهوة الجنسية .

والأولى تقود إلى الحكمة ، والثانية والثالثة تقود كل منهما بمفردها ، إذا ما حكمها العقل إلى البسالة والعفاف . واستخدام هذه الثلاث فى تناسق يوجد فضيلة العدالة ، وإمكان التقدم الروحى ، بفضل من الفضيلة ، يبين أن هذا العالم هو العالم الأمثل ، والأشياء على ماهى عليه فى وجودها ليست حسنة ولا سيئة ، إن الاستخدام السيء أو ضيق النظر ، هو الذى يجعلها كذلك ، وعلى ذلك لا يمكن أن يكون عامل الشر قد تولد . الشر موجود ، إلا أنه أقل فى الخيرية من الخير . وهو ليس خاصا إلا بجزء من عالم الظلام ، مع وجود أجزاء أخرى من الكون ، تجردت تمام التجرد من دنس الشر . إن المتشكك الذى ينسب وجود الشر إلى قدرة الله الخالصة ، يفترض وجودا لوجه شبه بين العمل الإنسانى والعمل الإلهى . وقد ذهب عنه

أن أى شىء موجود ليس حرا ، بالمعنى الذى يضيفه على هذه الكلمة . إن القدرة الإلهية لا يمكن أن تعد خالقة للشر بالمعنى الذى ندركه من بعض الصور للعمل الإنسانى على أنه سبب الشر[٢٩]

وعلى ذلك فبالترابط بين المعرفة والفضيلة تتحرر النفس من عالم الظلام وبحسب زيادة معرفتها بطبيعة الأشياء ، تقترب شيئا فشيئا من عالم النور ، كما يزداد حب العالم على المدى ، إن مراحل النمو الروحى لا نهائية ، لأن درجات المحبة ليس لها من نهاية ، وعلى ذلك فإن المراحل الأساسية كما يلى

— مرحلة الأنا : وفى هـذا المظهر تكون السيطرة العامة للعاطفة الشخصية والأنانية هى المحرك العام للانسان

— مرحلة لست موجودا ، وهى الاستقرار التام فى أعماق الذات الخاصة مع تمام نسيان كل ماهو خارجى .

— مرحلة أنا لست موجودا ، هذه الظاهرة هى النتيجة للمظهر السابق ،

— مظهر أنت وهو نفى تام لأنا موجود وتوكيد لأنت موجود ، ومعنى هذا الخضوع التام لإرادة الله .

— مظهر أنا لست موجودا ولست أنت موجودا ، وهـذا نفى تام للفظين للفكر — حالة العلم بخالق العالم .

وكل مرحلة من هذه المراحل تتسم بإشراقات تتفاوت شدة وضعها ، وتصحبها أصوات لاسبيل إلى وصفها . إن الموت لا يضع نهاية للتقدم الروحى للنفس ، ان النفوس الفردية بعد الموت ، لاتتوحد فى نفس واحدة ولكنها وقد اختلفت الواحدة عن الأخرى فى تناسب تداوم على الاشراق الذى تلقته

حينما كانت مستقرة في أجسادها . إن فيلسوف الاشراق يتقدم على نظرية لايبنتز الخاصة بالتطابق الذى لا يمكن تمييزه ، ويؤكد أنه لا وجود لنفسين يمكن أن تتشابها تشابها تاما[٣٠] ، وإذا نفدت وسيلة النفس المادية التي تستخدمها لتكتسب إشراقا تدريجيا ، فمن المحتمل أن تتخذ لها جسدا آخر حسب ما كان لها من تجارب فى حياتها السابقة ، وتعرج ثم تعرج فى أجواء الوجود المختلفة ، متخذة الصورة الخاصة بأجوائه إلى أن تبلغ غايتها : وهى حالة السلبية التامة . ومن النفوس ماتقدم إلى هذا العالم ثانيا للتعويض عما لها من نقص[٣١] .

إن مذهب التناسخ لا يمكن اثباته أو تلفيقه بوجهة نظر منطقية محضة ، وإن كان فرضا ممكنا لتفسير غاية الروح فى المستقبل ، والأرواح كلها ترحل على الدوام إلى مصدرها المشترك ، ذلك المصدر الذى يدعو إليه الكون بأسره حينما ينتهى هذا الرحيل ، ويحرك دورة أخرى للموجود سوف تعيد تاريخ الدورات السابقة .

تلك هى فلسفة الشهيد الفارسى الكبير . إنه بحق ، أول مؤلف فارسى له منهج يعرف عناصر للمعرفة فى كل مظاهر التفكير المجرد الفارسى ، ويقيم كيانا بارعا للمذهب الخاص . إنه يأخذ بوحدة الوجود ، لأنه يعرف الله بأنه المجموع الكلى لكل الحياة المحسوسة والمثالية[٣٢] .

وعنده على نقيض الشأن عند بعض أسلافه من المتصوفة ، أن العالم شىء حقيقى والنفس الإنسانية فردية متميزة . وهو مع فقهاء السنة يقول إن العلة النهائية لكل ظاهرة هى النور الطاق واشراقها يشكل الأصل نفسه للكون وفى سيكولوجيته يتبع تلو بن سينا ، إلا أنه فى تناوله أكثر نظاما وأميل إلى التجريبية ، ، كفيلسوف للاخلاق ، هو تلميذ لأرسطو ، يشرح ويفسر

يعمق مذهبه الوسطية ، وفوق كل شيء ، يبدل فى الأفلاطونية الحديثة التقليدية فى منهج للتفكير هو فارسى محض ، وهو لا يقترب من أفلاطون ليس إلا ، بل يطفى الروحانية على الثنوية الفارسية القديمة . وما من فكر فارسى ، كان أكثر وعيا لضرورة شرح جميع مظاهر الوجود الموضوعى وهو يتحكىء إلى أصوله الأساسية ، إنه يدعو التجربة فى دوام ، ويبذل قصاراه فى شرح الظواهر الجسمانية بنور من نظريته الخاصة بالاشراق . وفى منهجه أن الموضوعية التى كانت قد خسفت تماما بالطابع المسرف فى الذاتية لوحدة الوجود ، يؤكد من جديد حقوقه ، وبعد أن أخضعه لامتحان مفصل ، يتلقى شرحا مستفيضا ، وما من عجب فى أن هذا المفكر المتعمق المتوغل قد وفق فى إقامة مذهب كان على الدوام مثيرا للشغف فى الأرواح وهو يجمع بين الفكر المجرد والانفعال فى انسجام تام[٣٣] . إن ضيق أفق روح معاصريه لقبه بالمقتول رغبة فى عدم عده شهيدا ، إلا أن الأجيال التوالى من المتصوفة والفلاسفة قدرته على الدوام حق التقدير ووقرته أعمق التوقير .

## الحقيقة من حيث كونها فكرة

### الجيـلى

ولد الجيلى عام ٧٦٧ للهجرة ، كما يقول شمر له ، وتوفى عام ٨١١ للهجرة ، ولم يكن كاتبا مكثرا كمحى الدين بن عربى ، الذى يبدو أن أسلوب تفكيره أثر عميق التأثير فى تعاليمه ، لقد جمع لديه الخيال الشعرى والعبقرية الفلسفية ، إلا أن شعره ليس إلا وسيلة تعبير عن مبادئه الصوفية والميتافيزيقية وعلاوة على ما أخرج من كتب ، كتب تعليقا على كتاب الفتوحات المكية للشيخ محى الدين بن عربى ، وتعليقا على بسم الله ، وله المؤلف المشهور ( الإنسان الكامل ) الذى طبع فى القاهرة .

إن الأصل البسط الخالص عنده ، هو ذلك الشىء الذى تطلق عليه الأسماء وتنسب إليه الصفات ، وهذا الشىء يوجد فى الفكر أو الواقع ، وما يوجد على نوعين :

— الموجود فى المطلق أو فى الوجود الخالص — الكائن الخالص أى الله .

— الوجود المتحد بعدم الوجود أى الخلق : الطبيعة .

إن وجود الله أو الوجود الخالص لا سبيل إلى ادراكه ، إن الألفاظ لا يمكن أن تعبر عنه ، لأن وجوده فوق كل العلاقات ، وعلى ذلك فالمعرفة هى علاقة ، إن العقل يطير عبر الفضاء الخالد الذى ليس له من حدود ويخترق حجاب الأسماء والصفات ، ويعبر جو الزمن الفسيح ، ويدخل فى

مطاق غير الموجود ويجد أن أصل الفكر الخالص وجود وهو ليس وجودا: وهذه مجموعة من المتناقضات[٣٤] ولها عرضان : الحياة الأزلية فى كل الأزمنة السالفة والحياة الخالدة فى كل الأزمنة التالية .

ولها كيفيتان : الله والخلق . ولها تعريفان : يمكن أن تكون مخلوقة ويمكن ألا تكون ، ولها اسمان : الله والإنسان ، ولها مظهران : المتجلى وهو هذا العالم وغير المتجلى وهو العالم الآخر ، ولها أثران : الضرورة والإمكان ، ولها وجهتان للنظر : وبمقتضى وجهة النظر الأولى هى غير موجودة لنفسها ، ولكنها موجودة لما ليس لنفسها .

أما بمقتضى وجهة النظر الأخرى فإنها موجودة لنفسها وليست موجودة لما ليس لنفسها .

ويقول إن الأسماء تعين مايقر فى الفهم ، وما يرسم فى الروح ، وتعرضه فى الخيال وتحفظه فى الذاكرة ، وهذا هو الخارج أو القشرة لما يسمى ، فى حين أن مايسمى هو الداخل أو النخاع ، ومن الأسماء مالا وجود له فى الواقع ، ولكن فى الاسم وحسب مثل العنقاء وهو ذلك الطائر الأسطورى ، فهو شىء لا وجود له فى الحقيقة ، وكما أن العنقاء غير موجودة ، فإن الله موجود ولا ريب ، وإن لم يكن فى الإمكان مشاهدته ولا مسه ، إن العنقاء لا توجد إلا فى الفكر ، ولكن اسم الله يوجد فى الحقيقة ويمكن أن يعرف كالعنقاء بأسمائه وصفاته ، ان الاسم مرآة تعكس كل أسرار الكائن المطلق ، ونور بواسطته يشاهد به الله .

والجيلى فى هذا يقترب من الفكرة الاسماعيلية التى ينبغى أن نحاول تسميتها .

ولكى نتفهم هذه الفقرة ، لزام علينا أن نتذكر المظاهر الثلاثة لتطور الكائن الخالص ، كما يحصيها ، وعنده أن الوجود المطلق أو الكائن الخالص ، إذا ماترك إطلاقيته يمر بثلاثة مظاهر : وحدة ، هو ، وأنا . فى المظهر الأول تغيب كل الصفات والصلات ، وبذلك تسمى بالأحد ، والوحدة تعين مرحلة بعيدة عن المطلق ، فى المظهر الثانى ، الكائن الخالص مطلق من كل التجليات ، أما المظهر الثالث وهو الأنا ، فليس إلا تجليا خارجيا له ، أو كما يقول هيجل إنها الانشقاق عن الله ، وهذا المظهر الثالث هو الجو لإسم الله ، وهنا ، يضاء ظلام الكائن الخالص ، وكل ماهو انشقاق إلهى كان متضمنا فى القوة لا فى الفعل بهذا المفهوم الغامض للاسم ، وهـذا فى المظهر الثالث للتطور أصبح شيئا ، ومرآة ينعكس فيها الله ، وتتبلور بدو كل ظلال الكائن المطلق .

وإزاء هذه المراحل الثلاث للتطور المطلق ، للانسان الكامل ثلاث مراحل للمجاهدة الروحية ، ولكن فى حالة عملية التطور ينبغى أن تكون على العكس ، لأن مايتعلق به ينبغى أن تكون العملية عملية صعود ، فى حين أن الكائن المطلق كان فى الأصل خاضعا لعملية هبوط ، وفى المظهر الأول لتطوره الروحى ، يفكر فى الاسم ، ويدرس الطبيعة التى تطبع بطابعها وفى المظهر الثانى ، يتوغل فى جو الصفة ، وفى المرحلة الثالثة يتوغل فى جو الأصل .

وهناك يصبح الإنسان الكامل ، عينه عين الله ، وكلمته كلمة الله وحياته حياة الله ، وهو يسهم فى الحياة العامة للطبيعة ويرى فى حياة الأشياء .

ولننتقل الآن إلى طبيعة الصفة ، وإن تصوره لهذه المسألة الشيقة من

الأهمية بالكائن الأعظم لأن مذهبه فى هذا يختلف اختلافا جوهريا عن المثالية النقدية ، إنه يعرف الصفة على أنها وسيلة تكسبنا معرفة بحالة الأشياء(٣٥) .

ويقول إن تمييز الصفة والحقيقة لا يكون إلا فى جو المتجلى ، لأن هذا كل صفة تعد كالأخرى للحقيقة التى يفترض أنها قارة فيها والأخرى خاصة بوجود الترابط والتحلل فى جو المتجلى .

إلا أن التمييز لا وجود له فى غير المتجلى ، وما ذاك إلا لأنه لا وجود لترابط ولا تحلل ، وحقيق بنا أن نلاحظ إلى أى حد بعيد يفترق عن مذهب مايا . إنه يرى أن العالم المادى يملك وجودا حقيقيا ، ومما لاريب فيه أنه الغلاف الخارجى للكائن الحقيقى ، إلا أن هذا الغلاف الخارجى لايقل عنه فى حقيقته . وعنده أن سبب العالم الظاهرى ليس وحدة حقيقية مختفيا وراء مجموعة صفات ، ولكنها فكرة أوجدتها الروح بحيث لا يصعب فهم العالم المادى .

إن بركلي وفيشته يتفقان عند هذا الحد مع مؤلفنا ، إلا أن فكرته تقوده إلى مذهب هيجل المتسم بأخص سماته .

فيما يتعلق بتطابق الفكرة والكائن . وفى الفصل السابع والثلاثين من الجزء الثانى لكتاب الإنسان الكامل ، يصرح قائلا إن الفكرة هى الجوهر الذى شكل منه ، التفكير ، والفكر ، والمعنى مواد بنية الطبيعة وهو يستمسك بهذه النقطة ويقول : « لا تنظر إلى عقيدتك الخاصة ؟ أين الحقيقة التى تلازمها الصفات الإلهية ؟ إنها ليست إلا الفكرة » . إن الطبيعة لاتعدو أن تكون فكرة متبلورة . وهو يوافق كل الموافقة على نتائج نقد

كانت ، ولكن مع اختلاف عما يذهب إليه كانت ، إنه يجعل من هذه الفكرة الأصل نفسه للعالم ، فعنده أن وجود الشيء بذاته الذى يأخذ به كانت أنها كائن خالص ، ولا وجود لشيء وراء مجموع الصفات

إن الصفات هي الأشياء الحقيقية ، والعالم المادى ليس سوى تموضع الكائن المطلق ، إنه الهو المطلق الآخر، إنه آخر يدين بوجوده لمبدأ الفرق فى طبيعة المطلق نفسه . إن الطبيعة فكرة الله ، هى شيء متحتم ليعرف الله به نفسه . إلا أن هيجل يسمى مذهبه تطابق الفكر والكائن ، والجيلى يسميها تطابق الصفة والحقيقة .

ويجدر بنا أن نبين أن عبارة المؤلف وهى « عالم الصفات » التى يقصد بها العالم المادى موقعه فى اللبس بعض الشيء وما يدعيه فى واقع الحال أن تمييز الحقيقة والصفة أمر ظاهرى محض ، وليس له من وجود فى طبيعة الأشياء ، وهذا يعود بالنفع ، لأنه ييسر فهمنا للعالم المحيط بنا ، ولكنها الحق بحزافيره وعلينا أن نذكر أن الجيلى لا يعرف المثالية التجريبية إلا بتحفظ ولا يقبل أن التمييز طابع مطلق .

وهذه الملاحظات لا ينبغى أن تفضى بنا إلى فهم أن الجيلى لا يعتقد الحقيقة الموضوعية للاشياء بذاتها ، إنه فى واقع الحال يعتقد هذا ؛ إلا أنه يستوجب وحدتها ويصرح بأن العالم المادى شيء بذاته ، وهو كذلك التعبير الخارجى للشيء بذاته .

إن وجود الشيء بذاته ، وتعبيره الخارجى ، أو انتاج انشقاقه الخاص ، كلمات متطابقة تماما ، وإن كنا نميز بينها رغبة فى تيسير فهمنا للعالم .

ويقول إذا لم تكن هذه الحكايات متطابقة ، كيف كان فى الإمكان أن تظهر الواحدة الأخرى ؟ وفى كلمة واحدة يميز وجود الشىء بذاته الكائن الخالص ، المطلق ، ويبحث عنه خلال ظهوره أو التعبير الخارجى . كما يقول إننا منذ طويل زمان لا ندرك تطابق الصفة والحقيقة ، فالعالم المادى أو عالم الصفات يبدو حجابا ، ولكن بفهمنا المذهب ، يرتفع الحجاب ، فنحن نرى الأصل نفسه فى كل مكان ، ونرى أن كل الصفات ليست شيئا سوانا

وتبدو الطبيعة حينئذ فى مظهرها الحق ، والشعور بما سوى هذا يتلاشى ، ونحن واحد معها ، وبذلك تخمد حدة حرقة حب الاستطلاع فينا ، ورغبة الاستفهام فى روحنا تهدأ وتفسح المجال لقرار فلسفى .

وفى نظر من أدرك هذا التطابق أن ما يكتشفه العلم لا يأتى بجديد ، كما أن الدين بسيادته الخارقة التى لا غاية بعدها ، ليس لديها ما تقول . وهناك التحرر الروحى .

ولننظر الآن كيف يصنف الأسماء والصفات الإلهية التى تعبر عن نفسها فى الطبيعة الإلهية المتبلورة . وتصنيفه على النحو التالى :

— أسماء وصفات الله كما هو فى نفسه ( الله ، الواحد ، الأحد ، النور ، الحق ، القدوس ، الحى ) .

— أسماء وصفات الله من حيث إنها مصدر لكل عزة ومجد ( العظيم ، الأعلى ، القوى ) .

— أسماء وصفات الله من حيث الكمال ( الخالق ، المعطى ، الأول ، الآخر )

— أسماء وصفات الله من حيث الجمال ( الصمد ، المصور ، الرحيم ، البديع ) .

كل من هذه الأسماء والصفات تملك أثرها الخاص بها ، وبه يتميز نفس الإنسان الكامل والطبيعة ، أما الكيفية التي يتقدح بها النور ويبلغ بها النفس فهذا ما صمت الجيلي عن ذكره وصمته عن ذكر هذه المسائل يبرز الجانب الصوفي لأفكاره ويستوجب اتجاها للسريرة

وقبل أن نفحص رأى الجيلي فيما يتعلق بالأسماء والصفات الإلهية الخاصة ، سوف نلاحظ أن فكرته عن الله ، التي تضمنها تصنيفة السابق إيراده تشبه كثيرا فكرة شيوار مارشيه ، وبينما يرد الألماني كل الصفات الإلهية إلى صفة واحدة للقوة ، يرى مؤلفنا خطرا داهما في تصور الله مجردا من كل الصفات ، إلا أنه يرى مع شيلر مارشيه أن الله في ذاته وحدة لا يلحق بها التغير ، وأن صفاته ليست سوى تقسيمات له بناء على وجهات نظرية بشرية مختلفة ، وإن المظاهر المختلفة التي يقدمها الله الواحد الأحد إلى ذ كائنا تنتهى حسب رؤيتنا لها من نواح مختلفة لجوانبها الروحية[٤٦] ، وهو في وجوده المطلق فوق تحديد الأسماء والصفات ، ولكنه إذا ما تجلى ، يخرج عن إطلاقيته ، ولما تلد الطبيعة ، فإن الأسماء والصفات تبدو طابعا على ثوبه .

ولننظر الآن فيما قال متعلقا بالأسماء والصفات الإلهية الخاصة ، فالاسم الأصلي الأول هو الله أى الألوهية وهذا ما يعنى كل حقائق الوجود بنظامها الخاص بها في هذه المجموعة ، إن هذا الاسم يطلق على الله على أنه الوجود الواجب الوحيد ، والألوهة هي التجلى الأعلى للكائن الخالص ، والفرق بينه وبينها أن هذا الكائن ظاهر للعيان ، ولكن مكانه غير ظاهر ، مع أن

آثار الأولى ظاهرة ، وهى غير ظاهرة وبكونها إلهية متبلورة ، فالطبيعة ليست الألوهة نفسها ، ولذلك كانت غير ظاهرة ، وكانت آثاره فى صورة الطبيعة بادية للنظر ، والألوهة على حد تفسير المؤلف لها هى الماء ، والطبيعة ماء متبلور أو ثلج ، إلا أن الثلج ليس الماء ، والأصل يبدو للعين وهذا برهان آخر على واقعية مؤلفنا الطبيعية أو مثاليته المطلقة ، وإن لم تكن كل هذه الصفات معلومة لدينا ، فإن هذه الصفات مع ذلك ليست معلومة على ما هى عليه ، ولكن المعلوم وحده ظلالها وآثارها ، فالإحسان مثلا نفسه غير معلوم ، ولكن أثره أو اعطاؤه للفقراء معلوم مشاهد ، وذلك لأن هذه الصفات قارة فى طبيعة الأصل نفسه ، وإذا كان التعبير عن هذه الصفات فى طبيعته الحقيقية كان ممكنا ، لكان انفصالها عن الأصل ممكنا سواء بسواء .

ولكن ثمة أسماء أساسية أخرى لله .

إن هذه الوحدانية المطلقة تشير إلى المرحلة الأولى للفكر الخالص من ظلام العمى ( وهى المايا الباطنة أو الأصلية فى الفيدانتا ) إلى نور التجلى ، مع هذه الحركة لا تصحبها أى تجلى خارجى ، وإنه يحضن كل شىء فى كونيته .

ويقول مؤلفنا انظروا إلى جدار ، فأنتم تشاهدون الجدار كله ، ولكنكم لا تستطيعون أن تشاهدوا جزئيات مادته التى تسهم فى إقامته ، إن الجدار وحدة ، إلا أنها وحدة تحتوى التباين ، وكذلك الكائن الخالص وحدة ، ولكنها وحدة هى التباين .

والحركة الثالثة للكائن المطلق هى الوحدانية البسيطة وهى مرحلة

تصجيبها تجل خارجى ، والوحدة المطلقة منطلقة من كل الأسماء والصفات الخاصة ، أما الوحدانية البسيطه فتتخذ أسماء وصفات ، ولكن لا تمييز بين هذه الصفات ، فالواحدة هى أصل الاخرى ، والألوهة تشبه الوحدانية البسيطة إلا أن أسماءها وصفاتها تتميز بعضها من بعضها الآخر ، وهى متناقضة ، كما أن الكريم نقيض المنتقم .

والمرحلة الثالثة ، أو كما يقول هيجل ، رحيل الكائن ، فلها تسمية أخرى هى الرحمة ، ويقول إن الرحمة الأولى هى تطور الكون من ذاته وتجلى ذاته فى كل ذرة وذلك نتيجة للانشقاق الخاص ، ويوضح الجيلى هذه النقطة بمثال فيقول إن الطبيعة ماء متجمد والله هو الماء . والاسم الحقيقى للطبيعة هو الله ، والثلج أو الماء المكثف ليس إلا تسمية مستعارة ، وفى موضع آخر ، يعين الماء على أنه أصل المعرفة ، والعقل ، والفهم ، والفكر والفكرة ، وهذا المثال يقوده إلى التحرز من خطأ القول بعد الله قاراً فى الطبيعة ، أو أنه يخترق مجال الوجود المادى .

ويقول إن القرار يضمن فيه مباينة الكائن ، إن الله ليس بقار لأنه هو نفسه الوجود ، إن الوجود الأزلى الهو الآخر لله ، أنه القوز الذى يرى فيه نفسه .

مثلما يكون صاحب الفكرة موجودا فى تلك الفكرة ، وكذلك الله حاضر فى الطبيعة ، ويمكن القول إن الفارق بين الله والإنسان أن فكره تتحول إلى مادة وفكرنا لا تتحول .

ويخطر بالبال فى هذا الصدد أن هيجل يأخذ بنفس التعليل ليبرىء نفسه من تهمة وجود الوجود .

إن صفة الرحمة وثيقة الصلة بالعناية الإلهية ، ويعرفها بأنها كل ما تمن إليه حاجة الوجود ، والنبات يرتوى بالماء من قوة هذا الاسم .

ويقول عالم الطبيعة نفس الشيء ، ولكن بعبارة أخرى ، وسوف يتحدث عن هذه الظاهرة على أنها بسبب من قوة خاصة للطبيعة . أما الجيلى فيسميها تجليا للعناية الإلهية ، على النقيض من قول عالم الطبيعة ، لا يؤيد أن هذه القوة لا يمكن معرفتها ، إنه يقول بعدم وجود شيء وراءها ، إنها الكائن المطلق نفسه .

والآن يبلغ بنا القول منتهاه في كل أسماء الله الحسنى وصفاته الأساسية ، وللنظر في طبيعة كل ما وجد قبل كل شيء : يقول الجيلى إن نبي العرب صلى الله عليه وسلم سأله سائل يوما عن مكان الله قبل الخلق ، فقال إن الله قبل الخلق وجد في العمى ، إن طبيعة هذا العمى أو الظلام الأول هو ما سوف نتصدى للنظر فيه ، وهذا البحث يعود بنفع خاص ، لأن كلمة العمى إذا ترجمت على نحو حديث كانت بمعنى عدم الإدراك ، فهذه الكلمة وحدها تبين لنا صحة الحدس التي بسبب فيها المذاهب الميتافيزيقية في ألمانيا الحديثة ، ويقول إن عدم الإدراك حقيقة كل الحقائق ، إنه الكائن الخالص دون أدنى حركة للهبوط ، إنها مجردة من صفات الله والخلق ، ولا حاجة بها إلى أى اسم أو كيف ، لأنها فوق مجال الصلة .

إنها تمتاز من الوحدة المطلقة لأن هذا الاسم الأخير يطلق على الكائن الخالص الذى يهبط إلى التجلى ، ومع ذلك ، ينبغى أن نذكر حينما نتحدث عن أزلية الله وآخرية الخلق ، أن هذه الكلمات لا ينبغى فهمها على أنها تحدد الزمن ، إذ لا يمكن أن تكون فترة زمنية قد وجدت أو انقطعت الصلة بين الله وخلقه فالزمن ، والديمومة في القضاء والوقت هي نفسها مخلوقات ،

وكيف يمكن لجزء من الخلق أن يتوسط بين الله وما خلق ؟ وتأسيسا على ذلك فكلماتنا قبل ، وبعد ، أين ، من أين وما في هذا المجال من مجال الفكر لا ينبغي أن يقصر على أنها متعلق بالزمن أو الفضاء .

إن الشيء الحقيقي خارج عن إدراك البشر ، إن أية درجة من درجات الوجود المادي لا يمكن تطبيقها عليه ، وكما يقول كانت ليس في الإمكان التحدث عن قوانين الظواهر على أنها سارية المفعول في مجال الأشياء بالذات التي تجاوز بطبيعتها التجربة والإدراك الحسي .

وقد مر بنا أن الإنسان في تقدمه نحو الكمال يجتاز ثلاث مراحل : الأولى تتألف من تأمل الاسم وهذا مايسميه المؤلف إضاءة الأسماء ويلحظ أن الله حينما ينير إنسانا بالذات بنور أسمائه ، فالإنسان يدمر بما يبهره من سنا جلال هذا الاسم ، وحينما تنادى الله ، فإن الإنسان يرد على هذا النداء وأثر هذه الانارة في لغة شوبنهاور ، هو تدمير الإرادة الفردية ، وعلى أى فلا ينبغي الخلط بين هذا وبين الموت الجسماني ، لأن الفرد تدوم حياته والحركة كالعجلة في دورانها .

وحينئذ يهتف الفرد وهو في حالة روحية تتعلق بوحدة الوجود : هي كانت أنا ، وأنا كنت هي ، وماوجد من يفرق بينهما[٢٨] .

والمرحلة الثانية من المجاهدة الروحية هي مايسميه إشعاع الصفة . وبها يتلقى الإنسان الكامل صفات الله في طبيعتها الحقة ، بتناسق على حسب القدرة التي يمتلكها كل بمفرده — وهذا ما يصدف الناس حسب عظمة هذا النور الذي يصدر من الإشعاع ، ومن الناس من يتلقى الإشعاع الإلهي من الحياة ، وبذلك يسهم في نفس الكون ، وأثر هذا النور هو التمكين من

الطيران فى الهواء والمشى على الماء ، وتبديل الأشياء وطالما كان هذا شأن المسيح عليه السلام ، وبهذه الكيفية يتلقى الإنسان الكامل الإشعاع الصادر من كل الصفات الإلهية ، ويتخطى مجال الاسم والصفة ، ويبلغ مجال الأصل أى الوجود المطلق

وعلى نحو ماسلف أن رأينا ، عندما يطرح الكائن المطلق مطلقيته ، له ثلاثة أسفار يزمعها ، وكل سفر عملية تخصيص للكونية العارية الخاصة بالأصل المطلق ، وكل حركة من هذه الحركات الثلاث تبدو تحت اسم جديد أصلى يحدث أثره الخاص المميز على النفس البشرية

وتلك هى نهاية الأخلاقية الروحية لدى مؤلفنا ، أصبح الإنسان كاملا وقد انسبك مع الكائن المطلق ، أو أخذ مايسميه هيجل الفلسفة المطلقة

وقد أصبح عنوانا للكمال ، وموضع العبادة ، ومن يحفظ الكون(٣٩) ويشكل النقطة التى يصبح فيها البشرى والإلهى واحداً ، ويترتب على ذلك ميلاد الإنسان الإله .

كيف يتأتى الانسان أن يبلغ هذه الدرجة من النمو الروحى ، هذا مالا يحدثنا عنه المؤلف، بيد أنه يقول لنا فى كل مرحلة يمر بتجربة خاصة لاوجود فيها لأى أثر لشك ولا اضطراب . وأداة هذه التجربة مايسميه القلب ، ولهذا لفظ من العسير علينا تعريفه ، إنه يقدم لنا ثبتا صوفيا خاصا بالقلب، ويفسره بأنه العين التى ترى الأسماء ، والصفات والكائن المطلق على التوالى .

وهو مدين بوجوده بترابط عجيب للنفس والروح ويصبح بطبيعته الخاصة العضو الذى يبين الضرورة النهائية للوجود . وكل مايبينه القلب أو مانسميه الفيدانتا المعرفة العليا ، لا يراه على أنه شىء منفصل عنه أو مغاير

لنفسه، وما يبدو له بهذه الوسيلة، هو حقيقته الخاصة، ووجوده الحقيقي العميق[٤٥]. وهذه الخصوصية تفرق بينه وبين العقل، فإن الموضوع مختلف على الدوام ومفترق عن الفرد الذى يمارس هذه القدرة، ولـكن عند الصوفية أن التجربة الروحية ليس لها من دوام، ولحظات الرؤية الروحية، على حد قول ماتيو أرنولد لا يمكن أن تكون تحت أمرنا.

إن الإنسان الإله هو من عرف غواية كونه الخاص، التى تحققت فأصبحت الإنسان الإله، ولـكن حينما ينتهى هذا التحقيق الروحى، فالإنسان هو الإنسان والله هو الله. ولو كانت هذه التجربة دائمة، لضاعت قوة أخلاقية عظيمة وانقلبت أوضاع المجتمع.

ولنلخص الآن مذهب الجيلى الخاص بالثالوث عرفنا الحركات الثلاث للـكائن المطلق، أو الدرجات الثلاث الأولى للـكائن الخالص، كما عرفنا أن الحركة الثالثة يصحبها تجل خارجى، وهى انفصال الأصل عند الله وعند الإنسان. وهذا الانفصال يوجد فراغا شاغرا يسده الإنسان الـكامل، وهو فى عين الوقت يوزع الصفات الإلهية والصفات البشرية...

ويؤكد أن الانسان الـكامل هو من يحفظ الـكون، وبناء على ما يذهب إليه، فظهور الإنسان الـكامل شرط واجب لدوام الطبيعة. ومن العسير علينا أن نفهم أن فى الانسان، الـكائن المطلق الذى طرح طابعه المطلق، يعود إلى نفسه، وبغير الانسان الإله، ما كان له أن يعود، وإلا ماوجدت طبيعة، وبالتالى ماوجد نور يمكن أن يرى به الله: إن النور الذى بواسطته يرى الله نفسه بسبب من أصل المباينة فى طبيعة الـكائن المطلق نفسه، وهو يقول فى شعر ماجمله: إذا قلت إن الله واحد، فأنت على الحق وإذا قلت إنه اثنان فأنت على الحق.

وإن قلت لا ، بل إنه ثلاثة ، فأنت على الحق ، لأنه الطبيعة الحقة للانسان [٤١] .

فالإنسان الكامل هو حلقة الاتصال ، فهو من جهة يتلقى كل الأسماء الأساسية ، ومن جهة أخرى كل الصفات الإلهية تبدو ثابتة فيه . وصفاته هى :

— الحياة أو الوجود والمستقبل

— المعرفة ، وهى أصل الخصوصية ، كما يتأكد ذلك بآية قرآنية ،

— الإرادة ، وهى أصل الخصوصية ، أو تجلى الكائن ، وهو يعرف ذلك على أنه إشعاع معرفة الله حسب حاجة الأصل ، وهى على ذلك صورة خاصة للمعرفة .

ولها تجليات تسعة ، وهى كلها أسماء للعشق ، وآخر اسم هو العشق الذى يكون فيه العاشق هو المعشوق ، كما أن العارف والمعروف يتداخلان ، ويتطابقان . ويقول إن هذه الصورة للعشق هى الأصل المطلق ، على نحو ماجاء فى المسيحية من أن الله محبة ، وهو يحذر من خطأ عد العمل الفردى للارادة بلا سبب . إن عمل الإرادة الكونية وحده هو المسبب ، فهو يأخذ بذلك بمذهب هوجل فى الحرية ، ويؤكد أن أعمال الانسان حرة ومقيدة فى وقت معا ،

— القوة ، التى تعبر عن نفسها بالانفصال أى فى الخلق . ويناقش رأى الشيخ محى الدين بن عربى الذى قال بوجود الكون قبل الخلق فى علم الله . ويعنى هذا على مايقول أن الله لم يخلق الكون من لاشىء ،

ويقول إن السكون قبل وجوده من حيث كونه فكرة ، قد وجد في ذات الله ،

— الكلمة ، إن كل إمكان هي كلمة الله ، وعليه فالطبيعة هي كلمة الله في مادته . ولها أسماء مختلفة ، الكلمة الممكن لمسها ، مجموع حقائق الإنسان، وتدبير الإلهية ، وامتداد الوحدة ، وتعبير المجهول.

إن مظاهر الجمال ، أثر الأسماء والصفات وموضوع علم الله ،

— القدرة على سماع مالا يمكن سماعه ،

— القدرة على رؤية مالا يمكن رؤيته

— الجمال ، الذى يبدو أقل مافي الطبيعة حظا من جمال هذا في وجوده الحقيقي ، جمال .

الشر ليس نسبيا ، وليس من وجود حقيقي ، والإثم تبدل نسبي بسيط ، المجد أو الجمال في غايته ،

— الكمال ، وهو أصل لله لا سبيل إلى معرفته ، هذا غير محدود وغير متناه .

## ٦ ـ الفكر الفارسي المتأخر

وفي عهد حكم التتار الغزاة الطغاة البغاة لإيران وهم الذين لم يكونوا ليتقبلوا تفكيرا مستقلا، لم يكن في الإمكان رقي وازدهار للفكر على أية حال.

ولكن التصوف من حيث ارتباطه بالدين، داوم على تنسيق وترتيب الفكر القديمة والإتيان بجديد منها، أما الفلسفة بالخاص من مفهومها، فكرهها التتار كل الكراهية. بل إن تقدم الشرع الإسلامي أوقف عند حد، وما ذلك إلا لأن المذهب الحنفي كان أمام التتار ذروة التفكير الإنساني كما أن التفاسير الشرعية المتسمة بالدقة والحصافة كانت مما لا يقع منهم موقع الرضا وفقدت مدارس الفكر القديمة تكافلها وتضامنها وارتحل جمهور المفكرين عن أرضهم إلى أرض أخرى رجاء أن يجدوا فيها من الأوضاع والملابسات مايصلح به شأنهم.

وفي القرن السادس عشر، نجد من الأرسطيين الفرس دستور الأصفهاني هيربوذ، ومغير وكران يسلكون سبيلهم مرتحلين إلى الهند، حيث كان الإمبراطور أكبر يعتمد على الزرادوشتية ليستمد منها مايشكل دينا جديدا خاصا به وبرجال حاشيته وكثرتهم الكاثرة من الفرس.

وفي تلك الحقبة من الزمن لم يظهر في إيران مفكر عظيم حتى القرن السابع عشر، وقام ملا صدرا الشيرازي اللوزعي الفكير مدافعا عن منهجه الفلسفي بكل ما أوتي من قوة منطقه، فعند ملا صدرا أن الحقيقة هي كل شيء وليست شيئا من الأشياء، والمعرفة الحقة تتألف من التطابق بين

العلة والموضوع ، ويذهب جوبينو إلى أن فلسفة ملا صدرا إحياء بحق لفكر ابن سينا ، ولا يلتفت إلى حقيقة أن مذهب ملا صدرا الخاص بالتطابق بين العلة والموضوع يشكل المرحلة النهائية للفكر الفارسى فى ميله إلى الوحدانية المطلقة ، علاوة على أن فلسفة ملا صدرا مصدر الميتافيزيقا المبكرة للبابية .

إلا أن الحركة إلى الأفلاطونية يفسرها أحسن من يفسرها ملا هادى السبزوارى ، من أهل القرن الثامن عشر ، وهو عند مواطنيه الإيرانيين أعظم مفكر فارسى بين المحدثين .

ويسعنى هنا أن أعرض على وجه الإيجاز أفكار هذا المفكر العظيم مثالا للتفكير المجرد الحديث نسبيا ، أخذا من كتابه أسرار الحكم الصادر فى إيران ، إن النظرة الملقاة على تعاليمه الفلسفية تتكشف عن ثلاث فكر جوهرية وهى وثيقة الصلة بالفكر الفارسى بعد الإسلام لا تدبت عنها :

— فكرة الوحدة المطلقة للحقيقى التى توصف على أنها النور ،

— فكرة التطور ، التى تظهر ظهورا خافتا فى مذهب زرادوشت وهى متعلقة بقدر النفس الإنسانية ، وتنمو متزايدة متخذة لها المنهج والقاعدة فى الأفلاطونية الفارسية الحديثة والمفكرين من أهل التصوف .

— فكرة واسطة بين الحقيقى المطلق وغير الحقيقى .

ومما يشوق ويروق أن نلحظ كيف أن الروح الفارسية تخلصت شيئا بعد شىء من نظرية الفيض الخاصة بالأفلاطونية الحديثة وبلغت فكرة أنقى

وأصفى من فلسفة أفلاطون . وبكيفية مشابهة فى الغموض والإسقاط بلغ المسلمون العرب فى أسبانيا الأفلاطونية الحديثة وقد سلكوا إليها نفس السبيل فكانت لهم فكرة أصح لفلسفة أرسطو ؛ وتلك حقيقة يستبين بها ما للأمثين من عبقرية . ويلاحظ لويس فى تاريخه الخاص بالتراجم الفلسفية أن العرب عكفوا فى دأب على دراسة أرسطو ، لا لسبب إلا لأن أفلاطون لم يكشف لهم .

أما أنا فأميل إلى القول بأن العبقرية العربية كانت عقلية عملية أصلا ، وبسبب من هذا لم تقع منهم فلسفة أفلاطون موقع الإعجاب ، حتى ولو عرضت على حقيقتها لهم . وفى حسبانى أنه بين مذاهب الفلسفة اليونانية كانت الأفلاطونية الحديثة المذهب الوحيد الذى عرض بالتمام على العالم الإسلامى ، وعلى ذلك ، فإن بحثا صبورا نقديا صرف العرب عن أفلوطين إلى أرسطو ، كما قاد الفرس إلى أفلاطون . وهذا ما يتجلى على الأخص فى فلسفة ملا هادى الذى لا يعترف بالفيض ويدنو من الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالحقيقى .

وفضلا عن ذلك يبين كيف أن التفكير الفلسفى المجرد فى إيران — كما هو الشأن فى كل البلاد التى لا وجود فيها للطبيعى أو الناموسى ، أو لم يدرس — يندمج أخيرا فى الدين ، والأصل أو العلة الميتافيزيقية التى تتميز من العلة العلمية التى تعنى مجموع الشروط المتقدمة ، ينبغى أن تتحول تدريجيا إلى إرادة شخصية أى إلى سبب بالمعنى الدينى وذلك فى غمرة كل فكرة أخرى عن السبب ، ولعل ذلك كان السبب الأساسى فى أن جميع الفلسفات الفارسية انتهت دينا .

ولننظر الآن فى منهج تفكير ملا هادى . ويقول إن للعقل مظهرين :

— نظرى : يختص بالفلسفة والرياضيات .

— عملى : يختص بالاقتصاد المنزلى والسياسة ، وما إلى ذلك .

والفلسفة بمعنى الحكمة تشمل معرفة بداية الأشياء ، ونهايتها ومعرفة الذات ، كما تشمل معرفة شرع الله الذى يطابق الدين . وكيما ندرك حقيقة الأشياء ، ينبغى أن نحلل فى عمق ظواهر السكون المختلفة وهذا التحليل يتكشف عن وجود ثلاثة مبادىء أصلية[1] :

— الحقيقى ، النور

— الظل

— وغير الحقيقى ، الظلام

فالحقيقى مطلق وضرورى ويتميز عن الظل وهو اعتبارى حادث وهو حسن من حيث طبيعته ، وكونه حسنا أمر واضح بنفسه[2] . وكل صور الوجود القوية قبل أن تتحقق ، مهيأة للوجود أو عدم الوجود ، وإمكانية وجودها أو عدمه بمنزلة سواء ، ويترتب على ذلك أن الحقيقى بحقق القوى ليس هو نفسه عدم وجوده . لأن عدم الوجود إذا ما أثر فى عدم الوجود لا يمكن أن تنتج الحادث الوقتى[3]

إن ملا هادى فى فكرته عن الحقيقى من حيث هو فاعل يبدل فكرة الظواهر التابعة للسكون عند افلاطون، ويتلو تلو أرسطو بعد الحقيقى مصدرا لا يتبدل ولا يتزعزع وموضوع كل حركة ، ويقول إن الأشياء فى السكون تحب الكمال ، وتتحرك نحو هدفها النهائى ، فالمعادن نحو النبات، والنبات نحو الحيوان ، والحيوان نحو الإنسان .

ويلحظ أن الإنسان يمر بكل هذه المراحل فى بطن أمه[٤] . والمحرك من حيث هو محرك هو نفسه المصدر أو موضوع الحركة أو هما معا .

وأيا ما كان فالمحرك ينبغى أن يكون ساكنا أو متحركا ، والقول بأن كل المحركات ينبغى أن تكون متحركة ، يقود العودة إلى القهقرة إلى غير نهاية ، وتلك العودة ينبغى أن تتوقف للمحرك المتحرك ، وهو المصدر والغاية النهائية لكل حركة . كما أن الحقيقى وحدة خالصة ، فإذا ما كان للحقيقى كثرة ، حدثت الواحدة الأخرى . والحقيقى من حيث كونه خالقا لا يمكن أن يعد إلا وحيدا ، لأن تعددا للخالقين ستعنى تعددا للعوالم وينبغى أن تدور وأن تتلامس فيما بينهما ، وهذا من جديد يستدعى الفراغ وهو مستحيل[٥] .

وإذا ماعد الحقيقى أصلا فإنه واحد إلا أنه كذلك متعدد ، من وجهة نظر أخرى ، إنه حياة ، قوة وعشق ، وإن كنا لا نستطيع القول بأن هذه الكيفيات ملازمة له ، إنها الحقيقة ، والحقيقة هى .

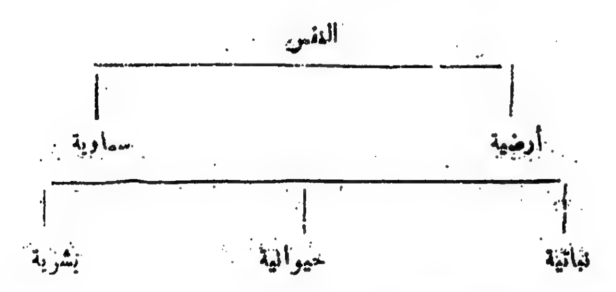
والوحدة لا تعنى أنها واحد ، وإن أصلها يفصلها عن كل الصلات ، وخلافا للمتصوفة وغيرهم من المفكرين ، يقول ملاهادى ويبذل الجهد فى بيان أن اعتقاد الكثرة لا يستبعد عن اعتقاد الوحدة ، بما أن الظاهر لا يعدو أن يكون تجليا لأسماء وصفات الحقيقى . إن هذه الصفات هى الصور المختلفة المعروفة التى تشكل الأصل نفسه للحقيقى .

ومع أن التحدث عن صفات الحقيقى ليس سوى مجرد حديث ، لأن تعريف الحقيقى هو أن تنسب إليه كيفية العدد ، وتلك عملية باطلة تغرى بالدخول فى مجال الصلة وهذا وراء الصلة ، والسكون بكل مافيه من تنوع ،

ظل مختلف أسماء وصفات الحقيقى أو نور مطلق . إنه الحقيقة التى تنبسط ، أو كلمة النور[٦] . إن الكثرة الظاهرة هى إنارة الظلمات ، أو جعل اللاشىء حادثا ، إن الأشياء متباينة لأننا نراها ، من خلال زجاج مختلف الألوان ، وهى الأفكار .

وفى هذا الصدد ، يؤيد هادى مايذهب إليه بإيراد شعر للشاعر الفارسى جامى يعبر فيه أجمل تعبير شعرى عن أفكار أفلاطون يمكن إجمالها فى أن : الفكر ألواح من زجاج مختلفة ألوانها وفوقها تنعكس شمس الحقيقة وتبدو من خلالها حمراء أو صفراء أو زرقاء[٧] .

وهو فى تقسيمه ، يبدو تلميذا لابن سينا ، إلا أنه يتناول الموضوع بكيفية أعمق ، وأكثر نظاما وهاهو ذا تصنيفه للنفس :




للنفس الحيوانية ثلاث قدر :

١ — حواس خارجية

٢ — حواس باطنة

٣ — قدرة على الحركة : حركات إرادية وغير إرادية

والنفس النباتية لها ثلاث قدر :

١ — حفظ الفرد

٢ — تحسين الفرد

٣ — إدامة القضاء

والحواس الخارجة هي الذوق واللمس والشم والسمع والبصر . والصوت موجود خارج الأذن ، لا في داخلها كما قال بعض المفكرين ، فلو أنه لم يوجد خارج الأذن ، لما كان في الإمكان إدراك اتجاهه ومداه .

والسمع والبصر أسمى من الحواس الأخرى والبصر أعلى من السمع لأن :

— العين يمكن أن ترى الأشياء البعيدة

— وإدراكها هو النور

— تركيب العين أكثر تعقيدا ودقة من تركيب الأذن

— وما يدركه البصر أشياء ، توجد في الواقع ، على حين أن مايدركه السمع يشبه اللاوجود

والحواس الباطنة هي مايلي :

( أ ) الحاسة المشتركة : لوح الروح ، إنها كرئيس وزراء الروح الذي يرسل خمس مبلغين وهي الحواس الخارجية لإحضار أخبار من العالم الخارجي . فعندما نقول إن هذا الشيء ناعم ، فنحن ندرك كلامن البياض والنعومة على حدة بالنظر واللمس ، ولكن الحس المشترك هو

الذى يحدد أن هاتين الصفتين موجودتان فى نفس الشىء ، والخط الذى ترسمه نقطة تسقط ليس للعين إلا النقطة . ولكن ما هذا الخط ؟ لشرح مثل هذه الظاهرة ، يقول المادى إنه ينبغى أن نتلمس حاسة أخرى تدرك الإمتداد فى الخط للنقطة التى تسقط .

(ب) القدرة التى تحفظ إدراكات الحس المشترك ، والصور ليس الفكر كالذاكرة . والحكم بأن البياض والنعومة توجدان فى نفس الشىء يتم بهذه القدرة ، لأنها إذا لم تحتفظ بالصورة الخاصة بالشىء فإن الحس المشترك لا يمكن أن يدرك المحمول .

( حـ ) القدرة التى تدرك الفكر الفردية ، فالشاة تدرك عداوة الذئب ، وتفر بعيدا عنه ، إن بعض صور الحياة مجردة من هذه القدرة ، فعلى سبيل المثال الفراشة التى تهوى على الشمعة .

( ى ) الذاكرة التى تحفظ الفكر

( هـ ) القدرة على تجميع الصور والفكر ، فرجل مجنح مثلا . فهذه القدرة حينما تعمل تحت توجيه القوة التى تدرك الأفكار الفردية ، تسمى التخيل ، وإذا عملت تحت سيطرة العقل ، سميت تفكيرا .

غير أن الروح هى التى تميز الإنسان من الحيوانات الأخرى ، إن هذا الأصل للبشرية وحدة ، لا وحدانية ، إنها تدرك بنفسها الكلى ، والخاص بالحواس الخارجية والداخلية ، إنها ظل النور المطلق ، وكذلك يتجلى بكيفيات مختلفة ، معضمنا الكثرة فى وحدته ، ومامن صلة واجبة بين الروح والجسم ، وهذا الأخير ليس وقعيا ولا نضائيا ، إنه لا يثبت ويملك القدرة على أن

بحكم الكثرة المرئية ، وفى النوم تستخدم الروح الجسم المثالى الذى يعمل كالجسم العضوى فى حياة اليقظة ، يستخدم الجسم العضوى المادى .

وهذا مايفضى إلى أن الروح لا تمس حاجتها لا إلى هذا ولا إلا ذاك ، وتستخدمهما الروح كيفما تشاء . وهادى لايتابع أفلاطون فى مذهب التناسخ، ويطيل فى تفنيد صوره المختلفة ، ويعتقد أن الروح لا تموت ، وتبلغ مقرها الأصلى — وهو النور المطلق — وهى تسكمل مالها من قدر شيئا فشيئا .

إن المراحل المختلفة لنمو العقل على النحو التالى :

— العقل النظرى أو العقل الخالص :

أولا : العقل القوى

ثانيا : إدراك القضايا الواضحة من نفسها

ثالثا : العقل الحادث

رابعا : إدراك الأفكار الكلية

العقل العملى :

أولا : التنقية الخارجية

ثانيا : التنقية الداخلية

ثالثا : تكوين العادات الفاضلة

رابعا : الاتحاد مع الله

وبذلك تسمو الروح سموا فى سلم الكائن ، حتى تقتسم خلود النور المطلق وهى تضيع فى كليتها ، وغير موجودة فى ذاتها ، بل فى الحبيب

الخالدة : وما أعجب أن يكون وألا يكون فى وقت معاً .

ولكن هل الروح حرة فى اختيار مسلكها ؟ إن هادى يتناول العقلانية بالنقد والتجريح لأنهم يجعلون من الإنسان خالقا مستقلا للشر ، وينسب إليهم تهمة ما يسميه « بالثنوية المقنعة » ، ويدعى أن لكل شىء مظهرين : المظهر المضى والمظهر المظلم .

والأشياء تتألف من النور والظلام ، إن كل شىء حسن يصدر من مظهر النور ، أما الشر فإنما يصدر من الظلمات ، فالإنسان حر ومقيد فى الوقت عينه .

إلا أن كل اتجاهات الفكر الفارسى تجد لها كيانا فى هذه الحركة الدينية العظيمة فى إيران الحديثة :—

والبابية أو البهائية ، التى بدأت كمذهب شيعى على يد ميرزا محمد على الباب الشيرازى ( ولد فى ١٨٢٠ ) طابعه الإسلامى ضعف على التوالى من بعد بسبب إزدياد اضطهاد المسلمين للمؤمنين له ، وينبغى البحث عن أصول فلسفة هذا المذهب فى المذهب الشيعى الشيخى ، ومؤسسه الشيخ أحمد الذى كان دارسا دؤوبا متحمسا لفلسفة ملا صدرا ، وتلك الفلسفة التى تناولها بعدة شروح ، ولقد باين هذا المذهب الشيعى بتأييد الاعتقاد فى وجود واسطة توجد على الدوام بين الناس وبين الإمام الغائب ، ذلك الإمام الذى ينتظر ظهوره بشوق وتوق عند الشيعة ، وقد ادعى الشيخ أحمد أنه هو الواسطة ، ولما مات هذا الواسطة الثانى الشيخى ، حاجى كاظم ، انتظر الشيخية بتوق وبفروغ صبر ظهور واسطة جديد هو ميرزا على محمد الباب ، الذى حضر

دروس حاجى كاظم فى كربلاء ، فأعلن نفسه الواسطة المنتظر ، وتبعه من الشيخية خلق كثير .

وهذا المبتدء الفارسي الشاب يعد الحقيقة على أنها أصل يتقبل ما يميزه من جوهر وصفة ، ويقول إن أول نعمة أو انبساط للأصل النهـائى هو الوجود الوجود هو المعلوم ، والمعلوم هو أصل المعرفة ، والمعرفة هى الإرادة ، والإرادة هى العشق . وكالشأن فى رأى ملا صدرا من أن التطابق بين العالم والمعلوم ، يرى الحقيقة من حيث كونها إرادة وعشقا ، وهذا العشق الأولى الذى يراه أصلا للحقيقى ، هو السبب فى ظهور الـكون فما الـكون إلا انبساط العشق . وكلمة إخلاق عنده ، لا تعنى الخلق من العدم ، وكما يقول الشيخية فإن كلمة الخالق لا تختص بالله وحده(٨)

وبعد قتل على محمد الباب ، خلفه فى دعوته بهاء الله وهو واحد من أخص تلاميذه ، وأعلن نفسه صاحب مذهب جديد ، وهو الإمام الغائب الذى تنبأ الباب بظهوره .

وقد حور بهاء الله مذهب شيخه الباب من صوفيته الحرفية ، وعرضه فى صورة أكمل وأحسن نظاما . وعنده أن الحقيقة المطلقة ليست شخصا ، إنها أصل أزلى حى ، تخلع عليها صفات والحقيقة والعشق ليس إلا ، لأنها أسمى المعانى التى نتصور من معان . إن الأصل الحى يظهر فى الـكون لـكى يخلق فى ذاته ذرات أو مراكز للوعى وهى على حد قول نجر تشكل تحديدا أكثر تقدما للمطلق عند هيجل .

وفى كل مركز من مراكز الوعى البسيطة المتباينة ، يستتر شعاع من النور المطلق نفسه وكمال الروح بأن تطوع الواقع تدريجيا بمبدأ الفردية ،

والمادة وإمكانياتها الإنفعالية والعقلية ، وأن تكتشف الأصل العميق ، هذا الشعاع للعشق الأزلى الذى يختفى باتحاده مع السريرة ..

وعلى ذلك فأصل الإنسان ليس العقل ولا السريرة ، إن شعاع العشق هذا ، وهو مصدر كل اتجاه نحو عمل نبيل ونزيه يشكل الإنسان الحق

وهنا نجد أن أثر مذهب ملا صدرا الخاص بتمدد الخيال ماثل بوضوح والعقل فى سلم التطور ، يتبوأ درجة أعلى من الدرجة التى يتبوأها الخيال ، ليس عند ملا صدرا شرطاً واجبا لعدم الفناء ، وفى كل صور الحياة ، يوجد جزء روحى ليس يفنى ، وهو شعاع العشق الأزلى ، وليست له صلة مستوجبة بالسريرة أو العقل ، وله الحياة بعد ممات الجسد ، إن الخلاص وهو عند بوذا يحكم ذرات العقل باخماد الرغبة وهو عند بهاء الله يوجد باكتشاف أصل العشق الذى يختفى فى ذرات السريرة[٩].

وكل منهما يتفقوا على قبول أنه بعد الموت تظل الأفكار وطبائع الناس باقية ، وهى تخضع لقوى أخرى لها طابع مشابه ، فى العالم الروحى ، منتظرة فرصة أخرى تجد فيها ركيزة جسمانية مناسبة لها حتى تداوم على عملية اكتشاف ( بهاء الله ) وتدمير ( بوذا ) .

وعند بهاء الله أن فكرة العشق أسمى من فكرة الإرادة . أما شوبنهاور فكان يرى الحقيقة على أنها إرادة مجبرة على التموضع بدافع من ميل إلى الإثم يوجد فى طبيعته وجودا خالدا . فالعشق أو الإرادة ، لكل من شوبنهاور وبهاء الله لها الوجود فى كل ذرة من ذرات الحياة ، ولكن

سبب هذا الوجود هو الابتهاج بازدهار النفس ، فى حالة ، والميل السىء الذى لا يفسر فى حالة أخرى .

إلا أن شوبنهاور يلتمس فكراً أزمنية خاصة ، كيما يفسر تموضع الإرادة المبدئية ، ومبلغ على أن بهاء الله ، لا يتنازل له عن المبدأ القائل بأن تجلى ذات المشق الأزلى يتحقق فى السكون .

بسم الله الرحمن الرحيم

## خاتمـــة

ولنعمد إلى تلخيص بحثنا . لقد رأينا أن الروح الفارسية كان لها أن تقدم على الدخول فى صراع مع نوعين مختلفين من الثنوية : الثنوية المجوسية قبل الإسلام ، والثنوية اليونانية بعد الإسلام ، وإن كانت المسألة الأساسية الخاصة بتنوع الأشياء باقية على ماهى عليه .

إن موقف المفكرين الفرس قبل الإسلام موقف موضوعى بتمام المعنى ، وتلك هى العلة فى أن نتائج جهودهم العقلية مادية فى قلة أو كثرة .

ومع كل ، فإن هؤلاء المفكرين قبل الإسلام أدركوا فى وضوح أن المبدأ الأصلى ينبغى أن يتصور بكيفية حركية . فعند زرادشت أن الروحين الأولين تعملان ، ويرى مانى أن مبدأ النور سلبى ومبدأ الظلمات عدوانى . إلا أن تحليلهما للعناصر المختلفة التى يتشكل منها الـكون قد يثير الضحك بسذاجته ، إن تصورهما للـكون معيب إلى حد بعيد من وجهة نظر دراسة الظواهر فى حالتها الراهنة بغض النظر عن تطورها أو تغيرها وفى منهجهما نقطتان ضعيفتان هما : الثنوية المحضة وعدم التحليل .

ولقد كان إصلاح هذا الفساد بفضل الإسلام فيما يختص بالنقطة الأولى وبدخول الفلسفة اليونانية فيما يتعلق بالأخرى .

إن ظهور الإسلام ودراسة الفلسفة اليونانية أوقفنا عند حد الاتجاه نحو الفـكر الواحدى وكان له فى البلاد وجود ، إلا أن هاتين القوتين ساهمتا فى تبديل الموقف الموضوعى المميز للمفـكرين الأوائل ، وأيقظتا الذاتية المستترة

التى بلغت فى النهاية ذروتها فى وحدة الوجود المتجاوزة للحد فى بعض المذاهب الصوفية .

وقد بذل الفارابى قصاراه فى التخلص من الثنوية بين الله والمادة بجعل المادة مجرد إدراك مشوش للروح ، وقد أنكر ذلك الأشاعرة كل الإنكار ودعوا فى تعاليمهم إلى مثالية تامة .

أما أتباع أرسطو فداوموا على الاستمساك بهيولا معلمهم أرسطو ، وعد الصوفية العالم المادى مجرد خيال محال ، أو أنه ما تستوجب به معرفة الله . ولنا أن نؤكد بلا خشية أنه بفضل مثالية الأشاعرة ، أن الروح الفارسية تخطت وسيطرت على الثنوية الغريبة لله والمادة ، وعززت بأفكار فلسفية جديدة ، وعادت إلى الثنوية القديمة الخاصة بالنور والظلمات .

والشيخ الإشراقى جمع بين الموقف الموضوعى للمفكرين الفرس قبل الإسلام والموقف الذاتى لأسلافه المباشرين ، ويوضح من جديد ثنوية زرادوشت فى صورة أكثر فلسفية وروحانية . إن منهجه يعترف بتعاون الموضوعات وكذلك الأشياء . وبهذه المذاهب الواحدية تفترض كثرة وحيد محمود الذى كان يقول إن الحقيقة ليست واحدة ، بل كثرة إنها وحدات حية أولية ترتبط بكيفيات مختلفة ، وتسمو إلى الكمال وهى تعرج فى سلم من صور صاعدة .

إن رد فعل وحيد محمود لم يكن إلا ظاهرة مؤقتة . والصوفية المتأخرون كما هو شأن الفلاسفة بالمعنى الحق غيروا أو تركوا أو انصرفوا عن نظرية الفيض الخاصة بالأفلاطونية الحديثة شيئا فشيئا . وعند المفكرين الأكثر تأخرا فى زمانهم ، نجد حركة من الأفلاطونية الحديثة إلى الأفلاطونية

الحقة وهى التى تقترب من فلسفة ملا هادى . ولكن الإدراك المحض والتصوف الحالم حاقت بهما هزيمة ماحقة من جراء البابية ، التى على الرغم من الإضطراب تشكل كل الاتجاهات الفلسفية والدينية للماضى وتوقظ الروح للشعور بالحقيقة الصلبة للأشياء وإن كانت ذات طابع عالمى واسع وغير محلى مطلقا ، ولكن كان لها أثر عظيم على الروح الفارسية .

إن الطابع غير الصوفى والسمة العملية للبابية سبب قديم ولا ريب لتقدم الإصلاحات السياسية فى إيران الحديثة .

# هوامش الكتاب



## هوامش الكتاب

(١) يذهب بعض العلماء الأوربيين إلى أن زرادوشت ليس سوى شخصية أسطورية ، ولكن بعد أن أصدر الأستاذ جاكسون دراسته الرائعة لحياة زرادوشت ، هذا الرأى القائل لا يثبت على النقد الحديث .

(٢) Essais, p. 303

(٣) فى البداية ، وجد توأمان ، أو روحان ، وكان لكل منهما عمل خاص به Yas XXX, I

(٤) إن خير روح من أرواحى خلقت والتعبير بالكامة ، كل الخليقة الخيرة Yas. XIX, 9

(٥) إن هذه الفقرة المستمدة من البندهيشن ، الفصل الأول ، تشير إلى فكرة الزنديق وبين الأصلين وجد فضاء وهذا مايسمى الهواء .

(٦) الشهرستانى ، طبعة لندن ١٨٤٦ صفحة ١٨٢ — ١٨٥

(٧) ابن حزم : طبعة القاهرة ، الجزء الثانى صفحة ٣٤

(٨) إن رأى إردمان فيما يتعلق بتأثير الزرادوشتية على الفكر اليونانى تستحق النظر وإن كان ميل يقول بعدم احتمالها ؛ وإن ما يخدم هذه القوة التى يسميها بذرة كل مايحدث ومقياس كل نظام تسمى اللغات وهذا مانسب إلى مجوس الفرس وهى تتصل بميثولوجيا بلاده وفى حقيقة الأمر بلا تغيير للتفسير حينما يضع أبولون وديونزوس إلى جانب زيس أى النار النهائية على أنهما مظهران

لطبيعته . تاريخ للفلسفة الجزء الأول صفحة ٥٠ . ولعله بسبب من هذا التأثير الذى يكتنفه الشك للزرادوشتية على هيرقليط يعد لاسال فى كتابه تاريخ مسائل الفلسفة الجزء الثانى صفحة ١٤٧ يرى أن زرادوشت رائد لهيجل ، ويقول إردمان فيما يتعلق بأثر زرادوشت على فيثاغورث : إن وضع الأرقام الفردية فوق الأرقام الزوجية قد نعاه جلاديش فى مقارنته بين المبادىء الصينية والفيثاغورية ، كما أنه بوضع هذه الأرقام متواجهة ، نجد النور والظلمات ، والخير والشر ، وقد أدى هذا فى الماضى والحاضر إلى الظن بأنه مستعار عن الزرادوشتية ، الجزء الأول ص ٣٣

(٩) بين المفكرين الإنجليز المحدثين ، يذهب برادلى إلى استنتاج يشبه مالزرادوشت لننظر فى المغزى الأخلاقى لفلسفة برادلى ، يقول سورلى : إن برادلى مثل جرين ، له عقيدة فى الحقيقة الأزلية ، يمكن أن تسمى روحية ، من حيث إنها ليست مادية ، وهو مثل جرين يعد العمل الخلقى للانسان مظهراً — ويسميه جرين إعادة تشكيل لهذه الحقيقة الأزلية . ولكن تحت هذا هوة عميقة من الفوارق ، إنه يرفض استخدام لفظه الخاص لتشبيه مطلقه لشخصية الإنسان ويظهر النتيجة التى يكتنفها الخفاء عند جرين أن الخير مثل الشر عند الإنسان والعالم مظاهر للمطلق . ( الأخلاق ص ١٠٠ — ١٠١ ) .

(١٠) لا ينبغى أن نخلط بين هذا وبين عدم الوجود عند أفلاطون . فعند زرادوشت إن كل صور الوجود تصدر من القوة الخالقة

لروح الظلمات وليست حقيقية ، وما ذلك إلا لأن النصر النهائى لروح النور ليس له إلا وجود مؤقت .

(١١) إن مذهب ميترا كان مظهراً للزرادوشتية وقد انتشر فى العالم الرومانى فى القرن الثانى وأتباع ميترا كانوا يعبدون الشمس التى يعدونها الشفيع العظيم للشمس ، ويظنون أن النفس الإنسانية جزء من الله وأن الأخذ بطقوس عجيبة يمكن أن يؤدي باتحاد النفوس بالله .

(١٢) جايجر : حضارة الآريين فى الشرق ، الجزء الأول ص ١٢٤

(١٣) هوج — مقال ص ٢٠٦ ، يشبه هذه الأفكار الحامية الحافظة بأفكار أفلاطون . ولا ينبغى فهمها على معنى القوالب التى تسكب فيها الأشياء ، فضلا عن أن أفكار أفلاطون أزلية ، غير زمانية ولا فضائية .

(١٤) إن فكرة النفس عند الصوفية ثلاثية الأجزاء ، فعندهم أن النفس تتألف من العقل ، والقلب ، والروح . والقلب فى نظرهم هو فى الوقت عينه مادى وغير مادى أو على الأصح لا هذا ولا ذاك ، إنه بين النفس والعقل وهو جارحة لمعرفة أسمى . ولعل كلمة السريرة التى يستخدمها شنيسكل تقترب فى معناها من معنى القلب عند الصوفية

(١٥) جايجر : الجزء الأول ص ١٠٤ ونظام تشكول الكون عند الصوفية له مبدأ مشابه لما يتعلق بالمظاهر المختلفة للوجود حينما تسير النفس فى السماء ، فإنهم يحصون الخطط التالية ، إلا أن تعريفهم لكل

خطة يختلف بعض الشيء : عالم الناسوت وعالم الملكوت ، وعالم الجبروت ، وعالم اللاهوت ، وعالم اللاهوت . ويحتمل أن يكون الصوفية قد استعاروا هذه الفكرة من يوجى الهند الذين يعرفون بالخطط السبع التالية ، [ انظر آنى بيزانت ص ٣٠ ] : خطة الجسم الطبيعى ، خطة الأثيرى المزدوج ، خطة الحيوية ، خطة الطبيعة الإنفعالية ، خطة الفكر ، خطة النفس الروحية — العقل ، خطة الروح الخالصة .

(١٦) مصادر رجع إليها : نص محمد ابن اسحاق الذى نشره فلوجيل ص ٥٢ — ٥٦ اليعقوبى طبعة هوتسما سنة ١٨٨٣ الجزء الأول ص ١٨٠ — ١٨١ ، ابن حزم كتاب الفصل فى الملل والنحل طبعة القاهرة الجزء الثانى ص ٣٦ ، الشهرستانى طبع لندن ١٨٤٦ ، ١٨٨—١٩٢ .

(١٧) مصادر رجع إليها : سياست نامه لنظام الملك طبع باريس ١٨٩٧ ص ١٦٦ — ١٨١ ، الشهرستانى طبع كريتون لندن ص ١٩٢ — ١٩٤ ، اليعقوبى طبع هوتسما سنة ١٨٨٣ الجزء الاول ص ١٨٦ ، البيرونى طبع لندن ١٨٧٩ ص ١٩٢ .

(١٨) إذا رأيت على الحقيقة ، فينبغى تمييز خمس فكر مختلفة فى الفترة بين ٤٠٠ سنة قبل الميلاد نجد أن الفكرة المانوية التى ظهرت فى الظلام ، إلا أنها ذاعت ذيوعا واسعا ولكن فى وسط الكهنوت ، هرناك : تاريخ العقائد المسيحية الجزء الخامس ص ٥٦ ومن المناقشة المعارضة للمانوية برزت الرغبة فى تصور صفات الله على أنها مطابقة ، وترتب على ذلك عدم قبول الله للتجزئة . نفس المرجع الجزء الخامس ص ١٢٠ . وبعض المصادر التى تتضمن معلومات عن

فلسفة مانى مثل إيفران سيورس الذى ذكره بيفان فى مقدمته إلى ترتيل النفس هـذه المعلومات تقول لنـا إنه تلميذ الفدوصى مرباني .

(١٩) ومما يروق أن نقارن بين فلسفة مانى الخاصة بالطبيعة وفـكرة الخالق الصينية ، وبناء عليها كل المخلوقات تصدر من أتحاد يان ويانج إلا أن الصينيين يضمون هاتين الوحدتين فى وحدة عليا تس تى كيه ، أما عند مانى فإن هذا الانضمام ليس ممـكنا ، لأنه لم يكن يستطيع تصور شىء له طبيعة مناقضة يمـكن أن يصدر من نفس المصدر .

(٢٠) ساقت توماس الـكوينى يعرض وينقد العوامل الأولى عند مانى على النحو التالى إن كل شىء يبحث ، بل إن مبدأ للشر كذلك يبحث ، إلا أن كل شىء إنما يبحث عما يحفظه ، وكذلك شأن مبدأ الشر ، وكل مايطلب خير . إن حفظها هو أن كل شىء يبحث والمحافظة على النفس حسنة ولـكن مبدأ الشر يبحث عما يحفظه ، ويبحث مبدأ الشر خيرا . وهذا مايبين وجود تناقض ضمنى الله ومخلوقاته [ الـكتاب الثانى ص ٣٠٥ ترجمة ريكابى ] .

(٢١) إن المذهب الزروانى وجد فى إيران فى القرن الخامس قبل الميلاد [ انظر ز د م ج ص ٥٦٢ .

## ٢ — الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون فى إيران

( ١ ) د . بور فى كتابه فلسفة الإسلام ، يعرض عرضا وافيـا لفلسفة الفارابى وبن سينا . إلا أن عرضه لفلسفة ابن مسكويه فى حـدود

تعاليمه الأخلاقية . ولقد تصديت لفكره الميتافيزيقى وهو أكثر ترتيبا واستقامة من فكر الفارابى ، وبدلا من أن أكرر أفلاطونية ابن سينا الحديثة ، حددت فى اجمال ما أعده مشاركة أصيلة له فى فكر بلاده

(٢) المتوفى عام ١٠٣٠

(٣) توفى السرخش فى سنة ٨٩٩ . وكان تلميذا للفيلسوف العربى الكندى ومن أسف أن مؤلفاته لم تبلغنا .

(٤) مولانا شبلى : علم الكلام ص ١٤٢ حايدر آباد

(٥) المتوفى فى سنة ١٣٠٧

(٦) هذه الفقرة من العشق ضمن مؤلفات ابن سينا فى مكتبة المتحف البريطانى ، وقد نشرها ميرين فى عام ١٨٩٤

(٧) البيهقى ، الجزء ٢٨ أ

## ٣ — تقدم وانهيار العقلانية فى الإسلام

(١) فى العهد العباسى اعتنق كثيرون فى خفية مذهب مانى، الفهرست ، لايبزج سنة ١٨٧١ ص ٣٣٨ ، انظر كذلك ما للمعتزلة لأرنولد ولايبزج سنة ١٩٠٢ ص ٢٧ . وفيه يتحدث المؤلف عن مناقشة بين الهذيل وصالح ، الثنوى : أنظر كذلك اللاهوت الإسلامى لمكدونالد ص ١٣٣ .

(٢) لقد انتسبت المعتزلة إلى جنسيات مختلفة ، وكان عدد منهم فارسى الأصل أو الدار ، وواصل بن عطاء مؤسس المذهب كان

فارسيا : انظر براون الجزء الأول ص ٢٨١ . وفون كريمر يرد أصلهم إلى المناقشات الدينية في العصر الأموى . لم يكن مذهب الاعتزال فارسيا في الأصل ولكن الحقيقة على مايلاحظ براون [ الجزء الأول ص ٢٨٣ ] أن تعاليم الشيعة والقدرية كانت موافقة لتعاليمهم الذائعة في إيران . غير أن حسن الأشعرى وهو العدو اللدود للمعتزلة هو للشيعة من يستبشعون .

( ٣ ) الشهرستانى : طبع لندن ص ٣٤

( ٤ ) د . فرانكل : كلام المعتزله ، فينا ص ١٣ لسنة ١٨٧٢

( ٥ ) الشهرستانى : طبع لندن ص ٤٨ . أنظر كذلك شتاينر المعتزلة ص ٥٩ .

( ٦ ) ابن حزم : طبع القاهرة ، الجزء الرابع ص ١٩٧ ، أنظر كذلك الشهرستانى طبع لندن ص ٤٢

( ٧ ) شتاينر المعتزلة ، لايبزج ١٨٦٥ ص ٧٥

( ٨ ) نفس المصدر ص ٥٩

( ٩ ) الشهرستانى ، طبع لندن ص ٣٨

(١٠) ابن حزم : طبع القاهرة الجزء الخامس ص ٤٢

(١١) الشهرستانى : طبع لندن ص ٣٨

(١٢) شتاينر المعتزلة ص ٨٠

(١٣) الشهرستانى : طبع لندن ص ٣٨

(١٤) ابن حزم : طبع القاهرة ، الجزء الرابع ص ١٩٤ - ١٩٧

(١٥) نفس المصدر : الجزء الرابع ص ١٩٤

(١٦) الشهرستانى : طبع لندن ص ٤٠

(١٧) فى بحثى عن مذهب الذرة عند العقلانيين الإسلاميين ، كان اعتمادى على مؤلف أرثر بيرام : كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين .

(١٨) ماكدونالد : اللاهوت الإسلامى ص ١٦١

(١٩) ابن حزم : فى كتابه الفصل فى الملل والنحل يعد مذاهب أهل البدعة صراعا دائما مع ذلك النير العربى الذى حاول الفرس الخبثاء أن يرفعوه بهذه الوسيلة التضليلية : أنظر كتاب تاريخ الأفكار السائدة فى الإسلام لفون كريمر ص ١٠ ـ ١١ وفيه ذكر العالم القرطبى .

(٢٠) الشهرستانى : طبع لندن ص ١٤٩

(٢١) جاويدان كبير ، الجزء ١٤٩ ا

(٢٢) نفس المصدر ، الجزء ٢٨٠

(٢٣) « « ، « ٣٦٦ ب

(٢٤) « « ، « ١٥٥ ب

(٢٥) « « ، « ٢٨٢ ا

(٢٦) فصلة من ابن عساكر [ ميرين ] : أعمال الجلسة الثالثة للمؤتمر العالمى للمستشرقين ص ٢٦١

(٢٧) شبيتا : فى تاريخ أبى الحسن الأشعرى ص ٤٢ ـ ٤٣ . وابن خليكان [ جوتنجن سنة ١٨٣٩ ] الجبائى حيث يرد تاريخ مجادلاتهم

(٢٨) شبيتا : ص ٧ .

(٢٩) الشهرستانى : طبع لندن ص ٦٩

(٣٠) مارتان شرايفر : فى تاريخ الاعتزال ، أعمال المؤتمر الثامن العالمى للمستشرقين سنة ١٨٨٩ ص ٨٢

(٣١) نفس المصدر . الجزء الثانى سنة ١٨٩٣ ص ١١٣

(٣٢) أنظر البحث الرائع عن ميتافيزيقا الأشاعرة لمكادونالد فى كتابه اللاهوت الإسلامى ص ٢٠١ ، وكذلك مولانا شبلى : علم الكلام ص ٦٠ ٧٢

(٣٣) لوتز ، وهو آخذ بمذهب الذرة ، إلا أنه لا يتصور الذرات نفسها على أنها مواد ، لأن الاتساع كما هو الشأن فى جميع المعاصر، يفسر بالعمل المتبادل للذرات ، وهذه الذرات لا تستطيع أن تمتلك هذه الخاصية . مثل الحياة ، والكيفيات التجريبية ، فالوجود المحسوس للاتساع مرده إلى تعاون نقاط القوة ، ينبغى أن تتصور على أنها نقطة الانطلاق للعمل الداخلى للكائن الأول اللامتناهى . هوفدنج الجزء الثانى ص ٥١٦ .

(٣٤) شبلى : علم الكلام ص ٦٤ — ٧٢

(٣٥) الشهرستانى : طبع لندن ص ٧٢

(٣٦) هذا العمل وهو مؤلف الغزالى إحياء علوم الدين يشبه شبها هو من القوة ملحوظا بمقالات منهج ديكارت ، إلى حد أنه إذا ما كانت ترجمة قد أنجزت فى عهد ديكارت افطن الناس جميعا إلى أن ديكارت كان منتحلا . لويس : تاريخ الفلسفة الجزء الثانى ص ٥٠

(٣٧) مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية ص ١٠٣

(٣٨) المنقذ من الضلال صـ ٣

(٣٩) نقد السير سيد أحمد لفكرة التقمص عند الغزالى : النظر فى بعض مسائل الإمام أبى حامد الغزالى نمرة ٤ صـ ٣ .

(٤٠) ابن حزم : الجزء الخامس صـ ٦٣ – ٦٤ ، حيث يورد المؤلف نقداً لهذه التجربة .

(٤١) مشكاة الأنوار : الجزء ٣

(٤٢) اعتماداً على هذا الرأى ، يورد الغزالى حديثا نبويا ، نفس المصدر الجزء العاشر ا

(٤٣) ويقول البيرونى فى قبول هذا ما يلى ويؤلف تعاليم أتباع أريابهاطا ؛ وحسبنا أن نعلم ما أنارته أشعة الشمس . وكل ما يوجد وراء ذلك حتى وإن وجد لإتساع لا حد له ، فنحن لا نستطيع أن نستخدمه ، لأن ما تبلغه أشعة الشمس ، لا تدركه الحواس ، وما لا تدركه الحواس لا نستطيع له معرفة .

(٤٤) علاوة على ذلك فإن الحقيقة عند ابن الهيثم إنما كانت فقط ماعرض كادة لقدر الإدراك الحسى ، والتى تلقته عن العقل ، وبذلك تشكل الادراك وقد استقام منطقيا . نفس المصدر نمرة ١٥٠

## ٤ — الجدال بين المثالية والواقعية

( ١ ) شرح محمد بن مبارك لحكمة العين : الجزء ٥ ا

( ٢ ) شرح الحسينى لحكمة العين : الجزء ١٣ ا

( ٣ ) شرح الحسينى لحكمة العين : الجزء ١٤ ب

(٤) ابن مبارك ، الشرح . الجزء ٨ ب

(٥) نفس المصدر : الجزء ٩ ا

(٦) » » : » ٢٠ ا

(٧) » » : » ١١ ا

(٨) » » : » ١١ ب

(٩) » » : » ١٤ ا

(١٠) » » : » ١٤ ب

(١١) » » : » ١٥ ا

(١٢) » » : » ١٥ ب

## ٥ — التصوف

(١) جاءنا الخبر أن فالير انهزم وهو الآن أسير سابور . إن تهديدات الفرنجة والجرمان والقوط والفرس كل منها أبشع هولا وبشاعة من غيره لروما المنحلة . أفلوطين وتلاكيوس ، ذكر مع فوغان ، وهالف هورس مع الصوفية ص ٦٣

(٢) عنصر الجذب الذى كان يمكن أن يصل بعض الأرواح طرح فى الظلام عند من أخذوا من بعد بالأفلاطونية الحديثة ، بحيث أصبح نظاما بسيطا للتفكير دون أن يحقق للانسان نفعا . يقول وينكار « إن الجذب الصوفى لم يكن موضع اعتبار عند أعلام المدرسة المتأخرة على أنه أسهل فى البلوغ وإنما أصعب ، وقد دأبوا على عده

لاشيء أقل من الممكن للبلوغ على تلك الأرض » في الأفلاطونية — الحديثة ص ١٠

(٣) قرآن : ٢ ، ١٥١

(٤) قرآن : ٢ ، ٣

(٥) قرآن : ٥١ ، ٢٠—٢١

(٦) قرآن : ٥٠ ، ١٦

(٧) قرآن : ٢٤ ، ٣٥

(٨) قرآن : ٦٢ ، ٢

(٩) قرآن : ٨٨ : ١٧—١٩

(١٠) قرآن : ١٩ ، ٩٠

(١١) فيبر يذكر القالى أخذا عن لاسن : ترجمة البيرو في كتاب باتنجالى إلى العربية في مستهل القرن الحادى عشر ، ويبدو كذلك أنه ترجم كتاب لاسترا ، وإن كانت المعلومات التي لدينا عما يتضمن هذا الكتاب لا تتفق مع الكتب السنسكرتية الأصلية . في تاريخ الأدب الهندى ص ٢٣٧ .

(١٢) جمع نيكولاسون التعريفات المختلفة للتصوف : انظر ج ر ا س أبريل سنة ١٩٠٦ .

(١٣) مثنوى جلال الدين الرومى مع شرح بحر العلوم — لوكنو — الهند سنة ١٨٧٧ ص ٩ .

(١٤) فيما يختص بتقدم البوذية يقول جابجر : من المعلوم أنه في العصر

التالى للاسكندر ، كانت للبوذية الرجحان فى شرق إيران وكان لها أتباع حتى فى طبرستان ومن المقطوع به أن كثيراً من كهنة البوذية فى بلخ : وهـذا الوضع الذى ربما كانت بدايته فى القرن الأول قبل المسيح دام إلى القرن السابع الميلادى . وفى تلك الحقبة من الزمن وضع ظهور الإسلام وحده حد النهاية للبوذية فى كابول وبلخ وفى هذا العهد ينبغى علينا أن نتمثل أسطورة مولد زرادوشت على نحو ماذكرباردقيق : حضارة الإيرانيين فى الشرق الجزء الثانى صـ ١٧٠ .

(١٥) النسفى : المقصد الأقصى : الجزء ٨ ب

(١٦) نفس المصدر : الجزء ١٠ ب

(١٧) » » : » ٢٣ ب

(١٨) » » : » ٣ ب

(١٩) » » : » ١٥ ب

(٢٠) ويتكار : الأفلاطونية الحديثة صـ ٥٨

(٢١) نفس المصدر صـ ٥٧

(٢٢) دبستان . الفصل ٨

(٢٣) الجزء الأول صـ ٣٦٧

(٢٤) شرح الأنورية . شرح الهروى على حكمة الإشراق للاشراقى .
الجزء ١٠ ا

(٢٥) نفس المصدر . الجزء ١١ ب

(٢٦) » » . » ٣٤ ب

(٢٧) نفس المصدر . الجزء ٥٧ ب

(٢٨) » » . » ٦ ب

(٢٩) » » . » ٩٢ ب

(٣٠) » » . » ٨٢ ب

(٣١) » » . » ٨٧ ب

(٣٢) » » . » ٨١ ب

(٣٣) فى الإمكان أن أعرض هنا صورة تفكير أقل روحانية لمزج تفكير الإشراقى النسفى فى المقصد الأقصى يصف عبارة للفكر الصوفى ترتد إلى الثنوية المادية القديمة عند مانى . إن الآخذين بهذه الفكرة ذهبوا إلى أن النور والظلام الواحد منهم أساس للآخر . وهما فى حقيقة الحال نهران يمتزج الواحد منهما بالآخر امتزاج الزيت باللبن ( المقصد الأقصى الجزء ١ ، ٢ ) ، وبذلك يتولد الاختلاف فى الأشياء . والمثل الأعلى للعمل الإنسانى أن يتحرر من دنس الظلام . وحرية النور بالنسبة للظلام يعنى الوعى الخاصة للنور من حيث هو نور .

(٣٤) الإنسان الكامل . الجزء ١ ص ١٠

(٣٥) الإنسان الكامل . الجزء ١ ص ٢٢

(٣٦) مايتسون . محاولات على دراسة اللاهوت الألمانى ص ٤٣

(٣٧) هذا مايشبه كثيرا فكرة برهما كظاهرة للفيدانتا والخالق الشخصى أو برهما بالنسبة لفيدانتا هو المرحلة الثالثة للكائن المطلق أو

لبرهما . ويبـدو أن الجيلى يقبل نوعين من برهما بـكيفية أو بدون كيفية مثل سمكرا وبدريانا . فعنده أن عملية الخلق هى فى الأصل تخفيض للفـكر المطلق ، وهى ( أست ، أو من حيث هى مطلقة و ( ست ) ، ومن حيث هى ظاهرة ومحددة بذلك . وعلى الرغم من هذه الواحدية للطاقة ، يميل إلى رأى مشابه لرأى رمنيجا ويلوح أنه يرتضى أن تـكون حقيقة النفس الفردية وكأنه يستنتج خلافا لسمكرا أن اشوارى وطقسه واجبان ، وحتى بلوغ المعرفة العليا .

(٣٨) الإنسان الـكامل . الجزء ١ ص ٤٠

(٣٩) الإنسان الـكامل . الجزء ١ ص ٤٨

(٤٠) لا نستطيع أن نشعل النار التى فى القلب عندما نريد

(٤١) الانسان الـكامل . الجزء ١ ص ٨

## ٦ — الفكر الفارسى المتأخر

( ١ ) أسرار الحكم ص ٦

( ٢ ) نفس المصدر ص ٨

( ٣ ) » » » ٨

( ٤ ) » » » ١٠

( ٥ ) » » » ٢٨ — ٢٩

(٦) » » » ١٥١

(٧) » » » ٦٠

(٨) عباس أفندى ، فصل « الفلسفة وعلم النفس » .

« تم بحمد الله »

## صدر للدكتور حسين مجيب المصري

---

| | |
|---|---|
| فارسيات وتركيات | القاهرة ١٩٤٨ |
| من أدب الفرس والترك | « ١٩٥٠ |
| تاريخ الأدب التركى | « ١٩٥١ |
| شمعة وفراشة [ شعر ] | « ١٩٥٥ |
| وردة وبلبل [ شعر ] | « ١٩٥٨ |
| فى الأدب العربى والتركى [ دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن ] | « ١٩٦٢ |
| حسن وعشق [ شعر ] | « ١٩٦٣ |
| همسة ونسمة [ شعر ] | « ١٩٦٤ |
| رمضان فى الشعر العربى والفارسى والتركى [ دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن ] | « ١٩٦٥ |
| فى الأدب الإسلامى، فضولى أمير الشعر التركى القديم | « ١٩٦٧ |
| صلات بين العرب والفرس والترك [ دراسة تاريخية أدبية ] | « ١٩٧٠ |
| إيران ومصر عبر التاريخ | القاهرة ١٩٧٢ |
| سلمان الفارسى عند العرب والفرس والترك | « ١٩٧٢ |

في السماء [ الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب جاويد نامه لمحمد اقبال ] القاهرة ١٩٧٣

أبو أيوب الأنصاري عند العرب والترك » ١٩٧٤

هدية الحجاز — الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب [ أرمغان حجازى ] » ١٩٧٥

إقبال والعالم العربي [ بالعربية والإنجليزية ] » ١٩٧٦

صبح [ شعر بالفارسية مع ترجمته إلى شعر بالعربية ] لاهور ١٩٧٨

المعجم الجامع ، اوردو — عربي ، بالاشتراك مع حسن الأعظمي كراچي ١٩٧٨

روضة الأسرار [ الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب گلشن راز جديد لمحمد إقبال ] مع دراسة مقارنة في التصوف القاهرة ١٩٧٧

إقبال والقرآن [ دراسة قرآنية مقارنة ] » ١٩٧٨

مشرق زمين در آئينة. الترجمة الفارسية عن الفرنسية لكتاب L'Orient dans un Miroir لنجم الدين بامات ميلانو ١٩٧٩

الأدب التركي القاهرة ١٩٧٩

في الأدب الشعبي الإسلامي المقارن » ١٩٨٠

إقبال بين المصلحين الإسلاميين القاهرة ١٩٨٠

شوق وذكرى [ شعر ] » ١٩٨١

المولد الشريف [ الترجمة المنظومة عن التركية لمنظومة المولد الشريف لسليمان جلبي مع شرح وتعليق ودراسة مقارنة ] » ١٩٨١

الأدب الفارسي القديم . ترجمة عن الألمانية لكتاب
Geschichte der persischen Litteratur
لباول هورن مع تقديم وتعليقات القاهرة ١٩٨٢

صولفون بركل ، وردة ذابلة [ شعر بالتركية مع ترجمته إلى شعر بالعربية ] » ١٩٨٤

بين الأدب العربي والفارسي والتركي [ دراسة في الأدب الإسلامي المقارن ] » ١٩٨٥

أثر الفرس في حضارة الإسلام [ دراسات في الحضارة الإسلامية ] القاهرة ١٩٨٥

مصر في الشعر التركي والفارسي والعربي [ دراسة في الأدب الإسلامي المقارن ] » ١٩٨٦

موجة وصخرة [ شعر ] » ١٩٨٦

ماوراء الطبيعة في إيران
لمحمد إقبال ( ترجمة عن الفرنسية ) » ١٩٨٧

يصدر له:

المرأة فى الشعر العربى والفارسى والتركى ( دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن )

قاموس الدولة العثمانية

أدب اللغة الأوردية لبيلى ( ترجمة عن الإنجليزية مع تعليق )

# خاتمـــــة

( ما وراء الطبيعة )

# فهـــرست


| الموضـــــوع | الصفحة |
|---|---|
| مقـدمة المترجم | ٥ |
| مقـــدمة | ٤٩ |
| الثنوية الفـــارسية | ٥٣ |
| زرادوشت | ٥٥ |
| مانى ومـــزدك | ٦٢ |
| نظـرة الى الوراء | ٦٩ |
| ظهور الاسلام ودخول الفكر اليونانى | ٧٢ |
| الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون فى ايران | ٧٣ |
| ابن مســـكويه | ٧٦ |
| ابن ســــينا | ٨٥ |
| ازدهار وانهيار العقلانية فى الاسلام | ٩١ |
| حركات الفكر المعـــاصر | ٩٧ |
| رد الفعل ضد العقلانية والأشاعرة | ١٠٤ |
| الجدل بين الثنوية والواقعيـــة | ١١٤ |
| طبيعة المعـرفة | ١٢١ |
| طبيعـــة عدم الوجـــود | ١٢٢ |
| « التصوف » أصل وتزكية القرآن للتصوف | ١٢٥ |
| مظاهر التصوف المتعلقة بما وراء الطبيعة | ١٣٦ |
| الحقيقة من حيث كونها جمـــالا | ١٣٧ |
| الواقعية من حيث كونها نورا أو فكرا | ١٤٣ |

| الموضـــــوع | الصفحة |
|---|---|
| الأنطولوجيا ( أى ما يعرف بالأشياء بالذات ) . . . . . | ١٤٨ |
| الكسمولوجيا أى مبحث القوانين العامة التى تتحكم فى الكون وفى تكوينـــه . . . . . . . . . . . . | ١٥٢ |
| عـــلم النفس . . . . . . . . . . . | ١٥٧ |
| الحقيقة من حيث كونها فكرة . . . . . . . | ١٦٤ |
| الجيـــلى . . . . . . . . . . . . | ١٦٤ |
| الفكر الفـــارسى المتـــأخر . . . . . . . . | ١٧٩ |
| خاتمـــة . . . . . . . . . . . . . | ١٩٤ |
| هوامش الكتـــاب . . . . . . . . . . . | ٢٠٠ |

# شكر

أتقدم بالشكر خالصا موفوراً إلى الأستاذ / أحمد سالم .

لتعاونه معي في تصحيح تجارب طبع هذا الكتاب .

وإلى الأستاذ / عروس جوده لقراءته لي صفحات دق خطها .

# المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

# المشروع القومى للترجمة

| | | | |
|---|---|---|---|
| ١- | اللغة العليا | جون كوين | أحمد درويش |
| ٢- | الوثنية والإسلام (ط١) | ك. مادهو بانيكار | أحمد فؤاد بلبع |
| ٣- | التراث المسروق | جورج جيمس | شوقى جلال |
| ٤- | كيف تتم كتابة السيناريو | انجا كاريتنيكوفا | أحمد الحضرى |
| ٥- | ثريا فى غيبوبة | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| ٦- | اتجاهات البحث اللسانى | ميلكا إفيتش | سعد مصلوح ووفاء كامل فايد |
| ٧- | العلوم الإنسانية والفلسفة | لوسيان غولدمان | يوسف الأنطكى |
| ٨- | مشعلو الحرائق | ماكس فريش | مصطفى ماهر |
| ٩- | التغيرات البيئية | أندرو. س. جودى | محمود محمد عاشور |
| ١٠- | خطاب الحكاية | چيرار چينيت | محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى |
| ١١- | مختارات شعرية | فيسوافا شيمبوريسكا | هناء عبد الفتاح |
| ١٢- | طريق الحرير | ديفيد براونيستون وأيرين فرانك | أحمد محمود |
| ١٣- | ديانة الساميين | روبرتسن سميث | عبد الوهاب علوب |
| ١٤- | التحليل النفسى للأدب | جان بيلمان نويل | حسن المودن |
| ١٥- | الحركات الفنية منذ ١٩٤٥ | إدوارد لوسى سميث | أشرف رفيق عفيفى |
| ١٦- | أثينة السوداء (جـ١) | مارتن برنال | بإشراف: أحمد عتمان |
| ١٧- | مختارات شعرية | فيليب لاركين | محمد مصطفى بدوى |
| ١٨- | الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية | مختارات | طلعت شاهين |
| ١٩- | الأعمال الشعرية الكاملة | چورج سفيريس | نعيم عطية |
| ٢٠- | قصة العلم | ج. ج. كراوثر | يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح |
| ٢١- | خوخة وألف خوخة وقصص أخرى | صمد بهرنجى | ماجدة العنانى |
| ٢٢- | مذكرات رحالة عن المصريين | جون أنتيس | سيد أحمد على الناصرى |
| ٢٣- | تجلى الجميل | هانز جيورج جادامر | سعيد توفيق |
| ٢٤- | ظلال المستقبل | باتريك بارندر | بكر عباس |
| ٢٥- | مثنوى | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٦- | دين مصر العام | محمد حسين هيكل | أحمد محمد حسين هيكل |
| ٢٧- | التنوع البشرى الخلاق | مجموعة من المؤلفين | بإشراف: جابر عصفور |
| ٢٨- | رسالة فى التسامح | جون لوك | منى أبو سنة |
| ٢٩- | الموت والوجود | جيمس ب. كارس | بدر الديب |
| ٣٠- | الوثنية والإسلام (ط٢) | ك. مادهو بانيكار | أحمد فؤاد بلبع |
| ٣١- | مصادر دراسة التاريخ الإسلامى | جان سوفاجيه - كلود كاين | عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب |
| ٣٢- | الانقراض | ديفيد روب | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٣٣- | التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية | أ. ج. هوبكنز | أحمد فؤاد بلبع |
| ٣٤- | الرواية العربية | روجر آلن | حصة إبراهيم المنيف |
| ٣٥- | الأسطورة والحداثة | بول ب . ديكسون | خليل كلفت |
| ٣٦- | نظريات السرد الحديثة | والاس مارتن | حياة جاسم محمد |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٣٧- | واحة سيوة وموسيقاها | بريجيت شيفر | جمال عبد الرحيم |
| ٣٨- | نقد الحداثة | ألن تورين | أنور مغيث |
| ٣٩- | الحسد والإغريق | بيتر والكوت | منيرة كروان |
| ٤٠- | قصائد حب | آن سكستون | محمد عيد إبراهيم |
| ٤١- | ما بعد المركزية الأوروبية | بيتر جران | عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد |
| ٤٢- | عالم ماك | بنجامين باربر | أحمد محمود |
| ٤٣- | اللهب المزدوج | أوكتافيو باث | المهدى أخريف |
| ٤٤- | بعد عدة أصياف | ألدوس هكسلى | مارلين تادرس |
| ٤٥- | التراث المغدور | روبرت دينا وجون فاين | أحمد محمود |
| ٤٦- | عشرون قصيدة حب | بابلو نيرودا | محمود السيد على |
| ٤٧- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٤٨- | حضارة مصر الفرعونية | فرانسوا دوما | ماهر جويجاتى |
| ٤٩- | الإسلام فى البلقان | هـ . ت . نوريس | عبد الوهاب علوب |
| ٥٠- | ألف ليلة وليلة أو القول الأسير | جمال الدين بن الشيخ | محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى |
| ٥١- | مسار الرواية الإسبانو أمريكية | داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى | محمد أبو العطا |
| ٥٢- | العلاج النفسى التدعيمى | ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل | لطفى فطيم وعادل دمرداش |
| ٥٣- | الدراما والتعليم | أ . ف . ألنجتون | مرسى سعد الدين |
| ٥٤- | المفهوم الإغريقى للمسرح | ج . مايكل والتون | محسن مصيلحى |
| ٥٥- | ما وراء العلم | چون بولكنجهوم | على يوسف على |
| ٥٦- | الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١) | فديريكو غرسية لوركا | محمود على مكى |
| ٥٧- | الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢) | فديريكو غرسية لوركا | محمود السيد و ماهر البطوطى |
| ٥٨- | مسرحيتان | فديريكو غرسية لوركا | محمد أبو العطا |
| ٥٩- | المحبرة (مسرحية) | كارلوس مونييث | السيد السيد سهيم |
| ٦٠- | التصميم والشكل | جوهانز إيتين | صبرى محمد عبد الغنى |
| ٦١- | موسوعة علم الإنسان | شارلوت سيمور - سميث | بإشراف : محمد الجوهرى |
| ٦٢- | لذّة النّص | رولان بارت | محمد خير البقاعى |
| ٦٣- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٦٤- | برتراند راسل (سيرة حياة) | آلان وود | رمسيس عوض |
| ٦٥- | فى مدح الكسل ومقالات أخرى | برتراند راسل | رمسيس عوض |
| ٦٦- | خمس مسرحيات أندلسية | أنطونيو جالا | عبد اللطيف عبد الحليم |
| ٦٧- | مختارات شعرية | فرناندو بيسوا | المهدى أخريف |
| ٦٨- | نتاشا العجوز وقصص أخرى | فالنتين راسبوتين | أشرف الصباغ |
| ٦٩- | العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين | عبد الرشيد إبراهيم | أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى |
| ٧٠- | ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية | أوخينيو تشانج رودريجث | عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد |
| ٧١- | السيدة لا تصلح إلا للرمى | داريو فو | حسين محمود |
| ٧٢- | السياسى العجوز | ت . س . إليوت | فؤاد مجلى |
| ٧٣- | نقد استجابة القارئ | چين ب . تومبكنز | حسن ناظم وعلى حاكم |
| ٧٤- | صلاح الدين والمماليك فى مصر | ل . ا . سيمينوڤا | حسن بيومى |

| ٧٥- | فن التراجم والسير الذاتية | أندريه موروا | أحمد درويش |
|---|---|---|---|
| ٧٦- | چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى | مجموعة من المؤلفين | عبد المقصود عبد الكريم |
| ٧٧- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٧٨- | العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية | رونالد روبرتسون | أحمد محمود ونورا أمين |
| ٧٩- | شعرية التأليف | بوريس أوسبنسكى | سعيد الغانمى وناصر حلاوى |
| ٨٠- | بوشكين عند «نافورة الدموع» | ألكسندر بوشكين | مكارم الغمرى |
| ٨١- | الجماعات المتخيلة | بندكت أندرسن | محمد طارق الشرقاوى |
| ٨٢- | مسرح ميجيل | ميجيل دى أونامونو | محمود السيد على |
| ٨٣- | مختارات شعرية | غوتفريد بن | خالد المعالى |
| ٨٤- | موسوعة الأدب والنقد (جـ١) | مجموعة من المؤلفين | عبد الحميد شيحة |
| ٨٥- | منصور الحلاج (مسرحية) | صلاح زكى أقطاى | عبد الرازق بركات |
| ٨٦- | طول الليل (رواية) | جمال مير صادقى | أحمد فتحى يوسف شتا |
| ٨٧- | نون والقلم (رواية) | جلال آل أحمد | ماجدة العنانى |
| ٨٨- | الابتلاء بالتغرب | جلال آل أحمد | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٨٩- | الطريق الثالث | أنتونى جيدنز | أحمد زايد ومحمد محيى الدين |
| ٩٠- | وسم السيف وقصص أخرى | بورخيس وآخرون | محمد إبراهيم مبروك |
| ٩١- | المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق | باربرا لاسوتسكا - بشونباك | محمد هناء عبد الفتاح |
| ٩٢- | أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر | كارلوس ميجيل | نادية جمال الدين |
| ٩٣- | محدثات العولمة | مايك فيذرستون وسكوت لاش | عبد الوهاب علوب |
| ٩٤- | مسرحيتا الحب الأول والصحبة | صمويل بيكيت | فوزية العشماوى |
| ٩٥- | مختارات من المسرح الإسبانى | أنطونيو بويرو باييخو | سرى محمد عبد اللطيف |
| ٩٦- | ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى | نخبة | إدوار الخراط |
| ٩٧- | هوية فرنسا (مج١) | فرنان برودل | بشير السباعى |
| ٩٨- | الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٩٩- | تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠) | ديفيد روبنسون | إبراهيم قنديل |
| ١٠٠- | مساءلة العولمة | بول هيرست وجراهام تومبسون | إبراهيم فتحى |
| ١٠١- | النص الروائى: تقنيات ومناهج | بيرنار فاليط | رشيد بنحدو |
| ١٠٢- | السياسة والتسامح | عبد الكبير الخطيبى | عز الدين الكتانى الإدريسى |
| ١٠٣- | قبر ابن عربى يليه آياء (شعر) | عبد الوهاب المؤدب | محمد بنيس |
| ١٠٤- | أوبرا ماهوجنى (مسرحية) | برتولت بريشت | عبد الغفار مكاوى |
| ١٠٥- | مدخل إلى النص الجامع | چيرارچينيت | عبد العزيز شبيل |
| ١٠٦- | الأدب الأندلسى | ماريا خيسوس روبييرامتى | أشرف على دعدور |
| ١٠٧- | صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر | نخبـة من الشعراء | محمد عبد الله الجعيدى |
| ١٠٨- | ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى | مجموعة من المؤلفين | محمود على مكى |
| ١٠٩- | حروب المياه | چون بولوك وعادل درويش | هاشم أحمد محمد |
| ١١٠- | النساء فى العالم النامى | حسنة بيجوم | منى قطان |
| ١١١- | المرأة والجريمة | فرانسس هيدسون | ريهام حسين إبراهيم |
| ١١٢- | الاحتجاج الهادئ | أرلين علوى ماكليود | إكرام يوسف |

| | | |
|---|---|---|
| ١١٣- راية التمرد | سادى پلانت | أحمد حسان |
| ١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع | وول شوينكا | نسيم مجلى |
| ١١٥- غرفة تخص المرء وحده | فرچينيا وولف | سمية رمضان |
| ١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق) | سينثيا نلسون | نهاد أحمد سالم |
| ١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام | ليلى أحمد | منى إبراهيم وهالة كمال |
| ١١٨- النهضة النسائية فى مصر | بث بارون | لميس النقاش |
| ١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى | أميرة الأزهرى سنبل | بإشراف: رءوف عباس |
| ١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط | ليلى أبو لغد | مجموعة من المترجمين |
| ١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية | فاطمة موسى | محمد الجندى وإيزابيل كمال |
| ١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان | جوزيف فوجت | منيرة كروان |
| ١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية | أنيتل ألكسندرو فنادولينا | أنور محمد إبراهيم |
| ١٢٤- الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية | چون جراى | أحمد فؤاد بلبع |
| ١٢٥- التحليل الموسيقى | سيدرك ثورپ ديفى | سمحة الخولى |
| ١٢٦- فعل القراءة | ڤولفانج إيسر | عبد الوهاب علوب |
| ١٢٧- إرهاب (مسرحية) | صفاء فتحى | بشير السباعى |
| ١٢٨- الأدب المقارن | سوزان باسنيت | أميرة حسن نويرة |
| ١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة | ماريا دولورس أسيس جاروته | محمد أبو العطا وآخرون |
| ١٣٠- الشرق يصعد ثانية | أندريه جوندر فرانك | شوقى جلال |
| ١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى | مجموعة من المؤلفين | لويس بقطر |
| ١٣٢- ثقافة العولمة | مايك فيذرستون | عبد الوهاب علوب |
| ١٣٣- الخوف من المرايا (رواية) | طارق على | طلعت الشايب |
| ١٣٤- تشريح حضارة | بارى ج. كيمب | أحمد محمود |
| ١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت | ت. س. إليوت | ماهر شفيق فريد |
| ١٣٦- فلاحو الباشا | كينيث كونو | سحر توفيق |
| ١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر | چوزيف مارى مواريه | كاميليا صبحى |
| ١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف | أندريه جلوكسمان | وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٣٩- پارسيڤال (مسرحية) | ريتشارد ڤاچنر | مصطفى ماهر |
| ١٤٠- حيث تلتقى الأنهار | هربرت ميسن | أمل الجبورى |
| ١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية | مجموعة من المؤلفين | نعيم عطية |
| ١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل | أ. م. فورستر | حسن بيومى |
| ١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى | ديرك لايدر | عدلى السمرى |
| ١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية) | كارلو جولدونى | سلامة محمد سليمان |
| ١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية) | كارلوس فوينتس | أحمد حسان |
| ١٤٦- الورقة الحمراء (رواية) | ميجيل دى ليبس | على عبدالروف البمبى |
| ١٤٧- مسرحيتان | تانكريد دورست | عبدالغفار مكاوى |
| ١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية | إنريكى أندرسون إمبرت | على إبراهيم منوفى |
| ١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس | عاطف فضول | أسامة إسبر |
| ١٥٠- التجربة الإغريقية | روبرت ج. ليتمان | منيرة كروان |

| العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|
| ١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١) | فرنان بروديل | بشير السباعى |
| ١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى | مجموعة من المؤلفين | محمد محمد الخطابى |
| ١٥٣- غرام الفراعنة | فيولين فانويك | فاطمة عبدالله محمود |
| ١٥٤- مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | خليل كلفت |
| ١٥٥- الشعر الأمريكي المعاصر | نخبة من الشعراء | أحمد مرسي |
| ١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى | جي أنبال وآلان وأوديت فيرمو | مي التلمساني |
| ١٥٧- خسرو وشيرين | النظامى الكنجوى | عبدالعزيز بقوش |
| ١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢) | فرنان بروديل | بشير السباعى |
| ١٥٩- الأيديولوجية | ديڤيد هوكس | إبراهيم فتحى |
| ١٦٠- آلة الطبيعة | بول إيرليش | حسين بيومى |
| ١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى | أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | زيدان عبدالحليم زيدان |
| ١٦٢- تاريخ الكنيسة | يوحنا الأسيوى | صلاح عبدالعزيز محجوب |
| ١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهرى |
| ١٦٤- شامبوليون (حياة من نور) | چان لاكوتير | نبيل سعد |
| ١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال) | أ. ن. أفاناسيفا | سهير المصادفة |
| ١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل | يشعياهو ليفمان | محمد محمود أبوغدير |
| ١٦٧- فى عالم طاغور | رابندرنات طاغور | شكرى محمد عياد |
| ١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | شكرى محمد عياد |
| ١٦٩- إبداعات أدبية | مجموعة من المؤلفين | شكرى محمد عياد |
| ١٧٠- الطريق (رواية) | ميجيل دليبيس | بسام ياسين رشيد |
| ١٧١- وضع حد (رواية) | فرانك بيجو | هدى حسين |
| ١٧٢- حجر الشمس (شعر) | نخبة | محمد محمد الخطابى |
| ١٧٣- معنى الجمال | ولتر ت. ستيس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٧٤- صناعة الثقافة السوداء | إيليس كاشمور | أحمد محمود |
| ١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ١٧٧- أنطون تشيخوف | هنرى ترويا | حصة إبراهيم المنيف |
| ١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث | نخبة من الشعراء | محمد حمدى إبراهيم |
| ١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال) | أيسوب | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٠- قصة جاويد (رواية) | إسماعيل فصيح | سليم عبد الأمير حمدان |
| ١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات | فنسنت ب. ليتش | محمد يحيى |
| ١٨٢- العنف والنبوءة (شعر) | و.ب. ييتس | ياسين طه حافظ |
| ١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما | رينيه جيلسون | فتحى العشرى |
| ١٨٤- القاهرة: حالمة لا تنام | هانز إبندورفر | دسوقى سعيد |
| ١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ | توماس تومسن | عبد الوهاب علوب |
| ١٨٦- معجم مصطلحات هيجل | ميخائيل إنوود | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٧- الأرضة (رواية) | بُزرج علوى | محمد علاء الدين منصور |
| ١٨٨- موت الأدب | ألفين كرنان | بدر الديب |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ١٨٩- | العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر | بول دى مان | سعيد الغانمى |
| ١٩٠- | محاورات كونفوشيوس | كونفوشيوس | محسن سيد فرجانى |
| ١٩١- | الكلام رأسمال وقصص أخرى | الحاج أبو بكر إمام وآخرون | مصطفى حجازى السيد |
| ١٩٢- | سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ١٩٣- | عامل المنجم (رواية) | بيتر أبراهامز | محمد عبد الواحد محمد |
| ١٩٤- | مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد |
| ١٩٥- | شتاء ٨٤ (رواية) | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| ١٩٦- | المهلة الأخيرة (رواية) | فالنتين راسبوتين | أشرف الصباغ |
| ١٩٧- | سيرة الفاروق | شمس العلماء شبلى النعمانى | جلال السعيد الحفناوى |
| ١٩٨- | الاتصال الجماهيرى | إدوين إمرى وآخرون | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ١٩٩- | تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية | يعقوب لانداو | جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد |
| ٢٠٠- | ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل | جيرمى سيبروك | فخرى لبيب |
| ٢٠١- | الجانب الدينى للفلسفة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٢٠٢- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٢٠٣- | الشعر والشاعرية | ألطاف حسين حالى | جلال السعيد الحفناوى |
| ٢٠٤- | تاريخ نقد العهد القديم | زالمان شازار | أحمد هويدى |
| ٢٠٥- | الجينات والشعوب واللغات | لويجى لوقا كافاللى- سفورزا | أحمد مستجير |
| ٢٠٦- | الهيولية تصنع علمًا جديدًا | جيمس جلايك | على يوسف على |
| ٢٠٧- | ليل أفريقى (رواية) | رامون خوتاسندير | محمد أبو العطا |
| ٢٠٨- | شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى | دان أوريان | محمد أحمد صالح |
| ٢٠٩- | السرد والمسرح | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٠- | مثنويات حكيم سنائى (شعر) | سنائى الغزنوى | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢١١- | فردينان دوسوسير | جوناثان كلر | محمود حمدى عبد الغنى |
| ٢١٢- | قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان | مرزبان بن رستم بن شروين | يوسف عبدالفتاح فرج |
| ٢١٣- | مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر | ريمون فلاور | سيد أحمد على الناصرى |
| ٢١٤- | قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع | أنتونى جيدنز | محمد محيى الدين |
| ٢١٥- | سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ٢١٦- | جوانب أخرى من حياتهم | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٧- | مسرحيتان طليعيتان | صمويل بيكيت وهارولد بينتر | نادية البنهاوى |
| ٢١٨- | لعبة الحجلة (رواية) | خوليو كورتاثار | على إبراهيم منوفى |
| ٢١٩- | بقايا اليوم (رواية) | كازو إيشجورو | طلعت الشايب |
| ٢٢٠- | الهيولية فى الكون | بارى باركر | على يوسف على |
| ٢٢١- | شعرية كفافى | جريجورى جوزدانيس | رفعت سلام |
| ٢٢٢- | فرانز كافكا | رونالد جراى | نسيم مجلى |
| ٢٢٣- | العلم فى مجتمع حر | باول فيرابند | السيد محمد نفادى |
| ٢٢٤- | دمار يوغسلافيا | برانكا ماجاس | منى عبدالظاهر إبراهيم |
| ٢٢٥- | حكاية غريق (رواية) | جابرييل جارثيا ماركيث | السيد عبدالظاهر السيد |
| ٢٢٦- | أرض المساء وقصائد أخرى | ديفيد هربت لورانس | طاهر محمد على البربرى |

| | | |
|---|---|---|
| ٢٢٧- المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر | خوسيه ماريا ديث بوركى | السيد عبدالظاهر عبدالله |
| ٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن | جانيت وولف | مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن |
| ٢٢٩- مأزق البطل الوحيد | نورمان كيجان | أمير إبراهيم العمرى |
| ٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر | فرانسواز جاكوب | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) | خايمى سالوم بيدال | جمال عبدالرحمن |
| ٢٣٢- ما بعد المعلومات | توم ستونير | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣٣- فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى | آرثر هيرمان | طلعت الشايب |
| ٢٣٤- الإسلام فى السودان | ج. سبنسر تريمنجهام | فؤاد محمد عكود |
| ٢٣٥- ديوان شمس تبريزى (جـ١) | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٣٦- الولاية | ميشيل شودكيفيتش | أحمد الطيب |
| ٢٣٧- مصر أرض الوادى | روبين فيدين | عنايات حسين طلعت |
| ٢٣٨- العولمة والتحرير | تقرير لمنظمة الأنكتاد | ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد |
| ٢٣٩- العربى فى الأدب الإسرائيلى | جيلا رامراز - رايوخ | نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق |
| ٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار | كاى حافظ | صلاح محجوب إدريس |
| ٢٤١- فى انتظار البرابرة (رواية) | ج . م. كوتزى | ابتسام عبدالله |
| ٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض | وليام إمبسون | صبرى محمد حسن |
| ٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) | ليفى بروفنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٢٤٤- الغليان (رواية) | لاورا إسكيبيل | نادية جمال الدين محمد |
| ٢٤٥- نساء مقاتلات | إليزابيتا أديس وآخرون | توفيق على منصور |
| ٢٤٦- مختارات قصصية | جابرييل جارثيا ماركيث | على إبراهيم منوفى |
| ٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر | والتر أرمبرست | محمد طارق الشرقاوى |
| ٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية) | أنطونيو جالا | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٢٤٩- لغة التمزق (شعر) | دراجو شتامبوك | رفعت سلام |
| ٢٥٠- علم اجتماع العلوم | دومنيك فينك | ماجدة محسن أباظة |
| ٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (جـ٢) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهرى |
| ٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية | مارجو بدران | على بدران |
| ٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية | ل. أ. سيمينوفا | حسن بيومى |
| ٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة | ديف روبنسون وجودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون | ديف روبنسون وجودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٦- أقدم لك: ديكارت | ديف روبنسون وكريس جارات | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة | وليم كلى رايت | محمود سيد أحمد |
| ٢٥٨- الغجر | سير أنجوس فريزر | عُبادة كُحيلة |
| ٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور | نخبة | فاروجان كازانجيان |
| ٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (جـ٣) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهرى |
| ٢٦١- رحلة فى فكر زكى نجيب محمود | زكى نجيب محمود | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية) | إدواردو مندوثا | محمد أبو العطا |
| ٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن | چون جريبين | على يوسف على |
| ٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة | هوراس وشلى | لويس عوض |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٢٦٥- | روايات مترجمة | أوسكار وايلد وصمويل جونسون | لويس عوض |
| ٢٦٦- | مدير المدرسة (رواية) | جلال آل أحمد | عادل عبدالمنعم على |
| ٢٦٧- | فن الرواية | ميلان كونديرا | بدر الدين عرودكى |
| ٢٦٨- | ديوان شمس تبريزى (جـ٢) | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٦٩- | وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١) | وليم جيفور بالجريف | صبرى محمد حسن |
| ٢٧٠- | وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢) | وليم جيفور بالجريف | صبرى محمد حسن |
| ٢٧١- | الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ | توماس سى. باترسون | شوقى جلال |
| ٢٧٢- | الأديرة الأثرية فى مصر | سى. سى. والترز | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ٢٧٣- | الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر | جوان كول | عنان الشهاوى |
| ٢٧٤- | السيدة باربارا (رواية) | رومولو جاييجوس | محمود على مكى |
| ٢٧٥- | ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد |
| ٢٧٦- | فنون السينما | مجموعة من المؤلفين | عبدالقادر التلمسانى |
| ٢٧٧- | الجينات والصراع من أجل الحياة | براين فورد | أحمد فوزى |
| ٢٧٨- | البدايات | إسحاق عظيموف | ظريف عبدالله |
| ٢٧٩- | الحرب الباردة الثقافية | ف.س. سوندرز | طلعت الشايب |
| ٢٨٠- | الأم والنصيب وقصص أخرى | بريم شند وآخرون | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٢٨١- | الفردوس الأعلى (رواية) | عبد الحليم شرر | جلال الحفناوى |
| ٢٨٢- | طبيعة العلم غير الطبيعية | لويس وولبرت | سمير حنا صادق |
| ٢٨٣- | السهل يحترق وقصص أخرى | خوان رولفو | على عبد الرءوف البمبى |
| ٢٨٤- | هرقل مجنونًا (مسرحية) | يوربيديس | أحمد عتمان |
| ٢٨٥- | رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى | حسن نظامى الدهلوى | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٢٨٦- | سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ٢٨٧- | الثقافة والعولمة والنظام العالمى | أنتونى كنج | محمد يحيى وآخرون |
| ٢٨٨- | الفن الروائى | ديفيد لودج | ماهر البطوطى |
| ٢٨٩- | ديوان منوچهرى الدامغانى | أبو نجم أحمد بن قوص | محمد نور الدين عبدالمنعم |
| ٢٩٠- | علم اللغة والترجمة | جورج مونان | أحمد زكريا إبراهيم |
| ٢٩١- | تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١) | فرانشسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر |
| ٢٩٢- | تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢) | فرانشسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر |
| ٢٩٣- | مقدمة للأدب العربى | روجر آلن | مجدى توفيق وآخرون |
| ٢٩٤- | فن الشعر | بوالو | رجاء ياقوت |
| ٢٩٥- | سلطان الأسطورة | جوزيف كامبل وبيل مويرز | بدر الديب |
| ٢٩٦- | مكبث (مسرحية) | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٢٩٧- | فن النحو بين اليونانية والسريانية | ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى | ماجدة محمد أنور |
| ٢٩٨- | مأساة العبيد وقصص أخرى | نخبة | مصطفى حجازى السيد |
| ٢٩٩- | ثورة فى التكنولوجيا الحيوية | جين ماركس | هاشم أحمد محمد |
| ٣٠٠- | أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١) | لويس عوض | جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال |
| ٣٠١- | أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢) | لويس عوض | جمال الجزيرى و محمد الجندى |
| ٣٠٢- | أقدم لك: فتجنشتين | جون هيتون وجودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٣٠٣- | أقدم لك: بوذا | جين هوب وبورن فان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٤- | أقدم لك: ماركس | ريوس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٥- | الجلد (رواية) | كروزيو مالابارته | صلاح عبد الصبور |
| ٣٠٦- | الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ | جان فرانسوا ليوتار | نبيل سعد |
| ٣٠٧- | أقدم لك: الشعور | ديفيد بابينو وهوارد سلينا | محمود مكى |
| ٣٠٨- | أقدم لك: علم الوراثة | ستيف جونز وبورين فان لو | ممدوح عبد المنعم |
| ٣٠٩- | أقدم لك: الذهن والمخ | أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت | جمال الجزيرى |
| ٣١٠- | أقدم لك: يونج | ماجى هايد ومايكل ماكجنس | محيى الدين مزيد |
| ٣١١- | مقال فى المنهج الفلسفى | ر.ج كولنجوود | فاطمة إسماعيل |
| ٣١٢- | روح الشعب الأسود | وليم ديبويس | أسعد حليم |
| ٣١٣- | أمثال فلسطينية (شعر) | خايير بيان | محمد عبدالله الجعيدى |
| ٣١٤- | مارسيل دوشامب: الفن كعدم | جانيس مينيك | هويدا السباعى |
| ٣١٥- | جرامشى فى العالم العربى | ميشيل بروندينو والطاهر لبيب | كاميليا صبحى |
| ٣١٦- | محاكمة سقراط | أى. ف. ستون | نسيم مجلى |
| ٣١٧- | بلا غد | س. شير لايموفا- س. زنيكين | أشرف الصباغ |
| ٣١٨- | الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٣١٩- | صور دريدا | جايترى اسبيفاك وكرستوفر نوريس | حسام نايل |
| ٣٢٠- | لمعة السراج لحضرة التاج | مؤلف مجهول | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٢١- | تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١) | ليفى برو فنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٣٢٢- | وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى | دبليو بوجين كليتيناور | خالد مفلح حمزة |
| ٣٢٣- | فن الساتورا | تراث يونانى قديم | هانم محمد فوزى |
| ٣٢٤- | اللعب بالنار (رواية) | أشرف أسدى | محمود علاوى |
| ٣٢٥- | عالم الآثار (رواية) | فيليب بوسان | كرستين يوسف |
| ٣٢٦- | المعرفة والمصلحة | يورجين هابرماس | حسن صقر |
| ٣٢٧- | مختارات شعرية مترجمة (جـ١) | نخبة | توفيق على منصور |
| ٣٢٨- | يوسف وزليخا (شعر) | نور الدين عبد الرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٣٢٩- | رسائل عيد الميلاد (شعر) | تد هيوز | محمد عيد إبراهيم |
| ٣٣٠- | كل شىء عن التمثيل الصامت | مارفن شبرد | سامى صلاح |
| ٣٣١- | عندما جاء السردين وقصص أخرى | ستيفن جراى | سامية دياب |
| ٣٣٢- | شهر العسل وقصص أخرى | نخبة | على إبراهيم منوفى |
| ٣٣٣- | الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥ | نبيل مطر | بكر عباس |
| ٣٣٤- | لقطات من المستقبل | أرثر كلارك | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٣٣٥- | عصر الشك: دراسات عن الرواية | ناتالى ساروت | فتحى العشرى |
| ٣٣٦- | متون الأهرام | نصوص مصرية قديمة | حسن صابر |
| ٣٣٧- | فلسفة الولاء | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٣٣٨- | نظرات حائرة وقصص أخرى | نخبة | جلال الحفناوى |
| ٣٣٩- | تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣) | إدوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٤٠- | اضطراب فى الشرق الأوسط | بيرش بيربروجلو | فخرى لبيب |

| | | |
|---|---|---|
| ٢٤١- قصائد من رلكه (شعر) | راينر ماريا رلكه | حسن حلمى |
| ٢٤٢- سلامان وأبسال (شعر) | نور الدين عبدالرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٢٤٣- العالم البرجوازى الزائل (رواية) | نادين جورديمر | سمير عبد ربه |
| ٢٤٤- الموت فى الشمس (رواية) | بيتر بالانجيو | سمير عبد ربه |
| ٢٤٥- الركض خلف الزمان (شعر) | بونه نداشى | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢٤٦- سحر مصر | رشاد رشدى | جمال الجزيرى |
| ٢٤٧- الصبية الطائشون (رواية) | جان كوكتو | بكر الحلو |
| ٢٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١) | محمد فؤاد كوبريلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٢٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة | أرثر والدهورن وآخرون | أحمد عمر شاهين |
| ٢٥٠- بانوراما الحياة السياحية | مجموعة من المؤلفين | عطية شحاتة |
| ٢٥١- مبادئ المنطق | جوزايا رويس | أحمد الانصارى |
| ٢٥٢- قصائد من كفافيس | قسطنطين كفافيس | نعيم عطية |
| ٢٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٥٥- التيارات السياسية فى إيران المعاصرة | حجت مرتجى | محمود علاوى |
| ٢٥٦- الميراث المر | بول سالم | بدر الرفاعى |
| ٢٥٧- متون هرمس | تيموثى فريك وبيتر غاندى | عمر الفاروق عمر |
| ٢٥٨- أمثال الهوسا العامية | نخبة | مصطفى حجازى السيد |
| ٢٥٩- محاورة بارمنيدس | أفلاطون | حبيب الشاروني |
| ٢٦٠- أنثروبولوجيا اللغة | أندريه جاكوب ونويلا باركان | ليلى الشربينى |
| ٢٦١- التصحر: التهديد والمجابهة | آلان جرينجر | عاطف معتمد وأمال شاور |
| ٢٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية) | هاينرش شبورل | سيد أحمد فتح الله |
| ٢٦٣- حركات التحرير الأفريقية | ريتشارد جيبسون | صبرى محمد حسن |
| ٢٦٤- حداثة شكسبير | إسماعيل سراج الدين | نجلاء أبو عجاج |
| ٢٦٥- سأم باريس (شعر) | شارل بودلير | محمد أحمد حمد |
| ٢٦٦- نساء يركضن مع الذئاب | كلاريسا بنكولا | مصطفى محمود محمد |
| ٢٦٧- القلم الجرئ | مجموعة من المؤلفين | البرّاق عبدالهادى رضا |
| ٢٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات | جيرالد برنس | عابد خزندار |
| ٢٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ | فوزية العشماوى | فوزية العشماوى |
| ٢٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية | كليرلا لويت | فاطمة عبدالله محمود |
| ٢٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢) | محمد فؤاد كوبريلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٢٧٢- عاش الشباب (رواية) | وانغ مينغ | وحيد السعيد عبدالحميد |
| ٢٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه | أومبرتو إيكو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٧٤- اليوم السادس (رواية) | أندريه شديد | حمادة إبراهيم |
| ٢٧٥- الخلود (رواية) | ميلان كونديرا | خالد أبو اليزيد |
| ٢٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات) | جان أنوى وآخرون | إدوار الخراط |
| ٢٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤) | إدوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٢٧٨- المسافر (شعر) | محمد إقبال | يوسف عبدالفتاح فرج |

| | | |
|---|---|---|
| ٣٧٩- ملك في الحديقة (رواية) | سنيل باث | جمال عبدالرحمن |
| ٣٨٠- حديث عن الخسارة | جونتر جراس | شيرين عبدالسلام |
| ٣٨١- أساسيات اللغة | ر. ل. تراسك | رانيا إبراهيم يوسف |
| ٣٨٢- تاريخ طبرستان | بهاء الدين محمد إسفنديار | أحمد محمد نادى |
| ٣٨٣- هدية الحجاز (شعر) | محمد إقبال | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٣٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال | سوزان إنجيل | إيزابيل كمال |
| ٣٨٥- مشترى العشق (رواية) | محمد على بهزادراد | يوسف عبدالفتاح فرج |
| ٣٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبى النسوى | جانيت تود | ريهام حسين إبراهيم |
| ٣٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر) | چون دن | بهاء چاهين |
| ٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر) | سعدى الشيرازى | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٣٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى | إم. في. روبرتس | عثمان مصطفى عثمان |
| ٣٩١- الحافلة الليلكية (رواية) | مايف بينشى | منى الدروبى |
| ٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية | فرناندو دى لاجرانجا | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٣٩٣- فى قلب الشرق | ندوة لويس ماسينيون | زينب محمود الخضيرى |
| ٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون | بول ديفيز | هاشم أحمد محمد |
| ٣٩٥- آلام سياوش (رواية) | إسماعيل فصيح | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٣٩٦- السافاك | تقى نجارى راد | محمود علاوى |
| ٣٩٧- أقدم لك: نيتشه | لورانس جين وكيتى شين | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٣٩٨- أقدم لك: سارتر | فيليب تودى وهوارد ريد | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٣٩٩- أقدم لك: كامى | ديفيد ميروفتش وآلن كوركس | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٠٠- مومو (رواية) | ميشائيل إنده | باهر الجوهرى |
| ٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات | زيادين ساردر وآخرون | ممدوح عبد المنعم |
| ٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج | ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم |
| ٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان) | توبور شتورم وجوتفرد كولر | عماد حسن بكر |
| ٤٠٤- تعويذة الحسى | ديفيد إبرام | ظبية خميس |
| ٤٠٥- إيزابيل (رواية) | أندريه جيد | حمادة إبراهيم |
| ٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩ | مانويلا مانتاناريس | جمال عبد الرحمن |
| ٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه | مجموعة من المؤلفين | طلعت شاهين |
| ٤٠٨- معجم تاريخ مصر | جوان فوتشركنج | عنان الشهاوى |
| ٤٠٩- انتصار السعادة | برتراند راسل | إلهامى عمارة |
| ٤١٠- خلاصة القرن | كارل بوبر | الزواوى بغورة |
| ٤١١- همس من الماضى | جينيفر أكرمان | أحمد مستجير |
| ٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢) | ليفى بروفنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٤١٣- أغنيات المنفى (شعر) | ناظم حكمت | محمد البخارى |
| ٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب | باسكال كازانوفا | أمل الصبان |
| ٤١٥- صورة كوكب (مسرحية) | فريدريش دورينمات | أحمد كامل عبدالرحيم |
| ٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر | أ. أ. رتشاردز | محمد مصطفى بدوى |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٤١٧- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥) | رينيه ويليك | مجاهد عبدالمنعم مجاهد |
| ٤١٨- | سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية | جين هاثواى | عبد الرحمن الشيخ |
| ٤١٩- | العصر الذهبى للإسكندرية | جون مارلو | نسيم مجلى |
| ٤٢٠- | مكرو ميجاس (قصة فلسفية) | فولتير | الطيب بن رجب |
| ٤٢١- | الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول | روى متحدة | أشرف كيلانى |
| ٤٢٢- | رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١) | ثلاثة من الرحالة | عبدالله عبدالرازق إبراهيم |
| ٤٢٣- | إسراءات الرجل الطيف | نخبة | وحيد النقاش |
| ٤٢٤- | لوائح الحق ولوامع العشق (شعر) | نور الدين عبدالرحمن الجامى | محمد علاء الدين منصور |
| ٤٢٥- | من طاووس إلى فرح | محمود طلوعى | محمود علاوى |
| ٤٢٦- | الخفافيش وقصص أخرى | نخبة | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٢٧- | بانديراس الطاغية (رواية) | باى إنكلان | ثريا شلبى |
| ٤٢٨- | الخزانة الخفية | محمد هوتك بن داود خان | محمد أمان صافى |
| ٤٢٩- | أقدم لك: هيجل | ليود سبنسر وأندزجى كروز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٠- | أقدم لك: كانط | كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣١- | أقدم لك: فوكو | كريس هوروكس وزوران جفتيك | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٢- | أقدم لك: ماكيافللى | باتريك كيرى وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٣- | أقدم لك: جويس | ديفيد نوريس وكارل فلنت | حمدى الجابرى |
| ٤٣٤- | أقدم لك: الرومانسية | دونكان هيث وجودى بورهام | عصام حجازى |
| ٤٣٥- | توجهات ما بعد الحداثة | نيكولاس زربرج | ناجى رشوان |
| ٤٣٦- | تاريخ الفلسفة (مج١) | فردريك كوبلستون | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٧- | رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى | شبلى النعمانى | جلال الحفناوى |
| ٤٣٨- | بطلات وضحايا | إيمان ضياء الدين بيبرس | عايدة سيف الدولة |
| ٤٣٩- | موت المرابى (رواية) | صدر الدين عينى | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٤٠- | قواعد اللهجات العربية الحديثة | كرستن بروستاد | محمد طارق الشرقاوى |
| ٤٤١- | رب الأشياء الصغيرة (رواية) | أرونداتى روى | فخرى لبيب |
| ٤٤٢- | حتشبسوت: المرأة الفرعونية | فوزية أسعد | ماهر جويجاتى |
| ٤٤٣- | اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها | كيس فرستيغ | محمد طارق الشرقاوى |
| ٤٤٤- | أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة | لاوريت سيجورنه | صالح علمانى |
| ٤٤٥- | حول وزن الشعر | پرويز ناتل خانلرى | محمد محمد يونس |
| ٤٤٦- | التحالف الأسود | ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير | أحمد محمود |
| ٤٤٧- | أقدم لك: نظرية الكم | ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم |
| ٤٤٨- | أقدم لك: علم نفس التطور | ديلان إيفانز وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم |
| ٤٤٩- | أقدم لك: الحركة النسوية | نخبة | جمال الجزيرى |
| ٤٥٠- | أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية | صوفيا فوكا وريبيكا رايت | جمال الجزيرى |
| ٤٥١- | أقدم لك: الفلسفة الشرقية | ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٥٢- | أقدم لك: لينين والثورة الروسية | ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت | محيى الدين مزيد |
| ٤٥٣- | القاهرة: إقامة مدينة حديثة | جان لوك أرنو | حليم طوسون وفؤاد الدهان |
| ٤٥٤- | خمسون عامًا من السينما الفرنسية | رينيه بريدال | سوزان خليل |

| الرقم | العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|---|
| ٤٥٥- | تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥) | فردريك كوبلستون | محمود سيد أحمد |
| ٤٥٦- | لا تنسنى (رواية) | مريم جعفرى | هويدا عزت محمد |
| ٤٥٧- | النساء فى الفكر السياسى الغربى | سوزان موللر أوكين | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٥٨- | الموريسكيون الأندلسيون | مرثيديس غارثيا أرينال | جمال عبد الرحمن |
| ٤٥٩- | نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ٤٦٠- | أقدم لك: الفاشية والنازية | ستوارت هود وليتزا جانستز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦١- | أقدم لك: لكان | داريان ليدر وجودى جروفز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦٢- | طه حسين من الأزهر إلى السوربون | عبدالرشيد الصادق محمودى | عبدالرشيد الصادق محمودى |
| ٤٦٣- | الدولة المارقة | وليام بلوم | كمال السيد |
| ٤٦٤- | ديمقراطية للقلة | مايكل بارنتى | حصة إبراهيم المنيف |
| ٤٦٥- | قصص اليهود | لويس جنزبيرج | جمال الرفاعى |
| ٤٦٦- | حكايات حب وبطولات فرعونية | فيولين فانويك | فاطمة عبد الله |
| ٤٦٧- | التفكير السياسى والنظرة السياسية | ستيفين ديلو | ربيع وهبة |
| ٤٦٨- | روح الفلسفة الحديثة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٤٦٩- | جلال الملوك | نصوص حبشية قديمة | مجدى عبدالرازق |
| ٤٧٠- | الأراضى والجودة البيئية | جارى م. بيرزنسكى وآخرون | محمد السيد النتة |
| ٤٧١- | رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢) | ثلاثة من الرحالة | عبد الله عبد الرازق إبراهيم |
| ٤٧٢- | دون كيخوتى (القسم الأول) | ميجيل دى ثربانتس سابيدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٣- | دون كيخوتى (القسم الثانى) | ميجيل دى ثربانتس سابيدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٤- | الأدب والنسوية | بام موريس | سهام عبدالسلام |
| ٤٧٥- | صوت مصر: أم كلثوم | فرجينيا دانيلسون | عادل هلال عنانى |
| ٤٧٦- | أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى | ماريلين بوث | سحر توفيق |
| ٤٧٧- | تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين | هيلدا هوخام | أشرف كيلانى |
| ٤٧٨- | الصين والولايات المتحدة | ليوشيه شنج و لى شى دونج | عبد العزيز حمدى |
| ٤٧٩- | المقهـــى (مسرحية) | لاو شه | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨٠- | تساى ون جى (مسرحية) | كو مو روا | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨١- | بردة النبى | روى متحدة | رضوان السيد |
| ٤٨٢- | موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية | روبير جاك تيبو | فاطمة عبد الله |
| ٤٨٣- | النسوية وما بعد النسوية | سارة جامبل | أحمد الشامى |
| ٤٨٤- | جمالية التلقى | هانسن روبيرت ياوس | رشيد بنحدو |
| ٤٨٥- | التوبة (رواية) | نذير أحمد الدهلوى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٦- | الذاكرة الحضارية | يان أسمن | عبدالحليم عبدالغنى رجب |
| ٤٨٧- | الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية | رفيع الدين المراد آبادى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٨- | الحب الذى كان وقصائد أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٩- | هُسِرل: الفلسفة علمًا دقيقًا | إدموند هُسِرل | محمود رجب |
| ٤٩٠- | أسمار الببغاء | محمد قادرى | عبد الوهاب علوب |
| ٤٩١- | نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى | نخبة | سمير عبد ربه |
| ٤٩٢- | محمد على مؤسس مصر الحديثة | جى فارجيت | محمد رفعت عواد |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٤٩٣- | خطابات إلى طالب الصوتيات | هارولد بالمر | محمد صالح الضالع |
| ٤٩٤- | كتاب الموتى: الخروج فى النهار | نصوص مصرية قديمة | شريف الصيفى |
| ٤٩٥- | اللوبى | إدوارد تيفان | حسن عبد ربه المصرى |
| ٤٩٦- | الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١) | إكوادو بانولى | مجموعة من المترجمين |
| ٤٩٧- | العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط | نادية العلى | مصطفى رياض |
| ٤٩٨- | النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث | جوديث تاكر ومارجريت مريودز | أحمد على بدوى |
| ٤٩٩- | تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع | مجموعة من المؤلفين | فيصل بن خضراء |
| ٥٠٠- | فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية | تيتز رووكى | طلعت الشايب |
| ٥٠١- | تاريخ النساء فى الغرب (جـ١) | أرثر جولد هامر | سحر فراج |
| ٥٠٢- | أصوات بديلة | مجموعة من المؤلفين | هالة كمال |
| ٥٠٣- | مختارات من الشعر الفارسى الحديث | نخبة من الشعراء | محمد نور الدين عبدالمنعم |
| ٥٠٤- | كتابات أساسية (جـ١) | مارتن هايدجر | إسماعيل المصدق |
| ٥٠٥- | كتابات أساسية (جـ٢) | مارتن هايدجر | إسماعيل المصدق |
| ٥٠٦- | ربما كان قديسًا (رواية) | أن تيلر | عبدالحميد فهمى الجمال |
| ٥٠٧- | سيدة الماضى الجميل (مسرحية) | بيتر شيفر | شوقى فهيم |
| ٥٠٨- | المولوية بعد جلال الدين الرومى | عبدالباقى جلبنارلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٥٠٩- | الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك | أدم صبرة | قاسم عبده قاسم |
| ٥١٠- | الأرملة الماكرة (مسرحية) | كارلو جولدونى | عبدالرازق عيد |
| ٥١١- | كوكب مرقَّع (رواية) | أن تيلر | عبدالحميد فهمى الجمال |
| ٥١٢- | كتابة النقد السينمائى | تيموثى كوريجان | جمال عبد الناصر |
| ٥١٣- | العلم الجسور | تيد أنتون | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٥١٤- | مدخل إلى النظرية الأدبية | جوناثان كولر | مصطفى بيومى عبد السلام |
| ٥١٥- | من التقليد إلى ما بعد الحداثة | فدوى مالطى دوجلاس | فدوى مالطى دوجلاس |
| ٥١٦- | إرادة الإنسان فى علاج الإدمان | أرنولد واشنطون وبونا باوندى | صبرى محمد حسن |
| ٥١٧- | نقش على الماء وقصص أخرى | نخبة | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٥١٨- | استكشاف الأرض والكون | إسحق عظيموف | هاشم أحمد محمد |
| ٥١٩- | محاضرات فى المثالية الحديثة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٥٢٠- | الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع | أحمد يوسف | أمل الصبان |
| ٥٢١- | قاموس تراجم مصر الحديثة | أرثر جولد سميث | عبدالوهاب بكر |
| ٥٢٢- | إسبانيا فى تاريخها | أميركو كاسترو | على إبراهيم منوفى |
| ٥٢٣- | الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٥٢٤- | الملك لير (مسرحية) | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٥٢٥- | موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى | دنيس جونسون | نادية رفعت |
| ٥٢٦- | أقدم لك: السياسة البيئية | ستيفن كرول ووليم رانكين | محيى الدين مزيد |
| ٥٢٧- | أقدم لك: كافكا | ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب | جمال الجزيرى |
| ٥٢٨- | أقدم لك: تروتسكى والماركسية | طارق على وفلْ إيفانز | جمال الجزيرى |
| ٥٢٩- | بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى | محمد إقبال | حازم محفوظ |
| ٥٣٠- | مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية | رينيه جينو | عمر الفاروق عمر |

| | | |
|---|---|---|
| ٥٢١- ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟ | جاك دريدا | صفاء فتحى |
| ٥٢٢- المغامرُ والمستشرق | هنرى لورنس | بشير السباعى |
| ٥٢٣- تعلُّم اللغة الثانية | سوزان جاس | محمد طارق الشرقاوى |
| ٥٢٤- الإسلاميون الجزائريون | سيفرين لابا | حمادة إبراهيم |
| ٥٢٥- مخزن الأسرار (شعر) | نظامى الكنجوى | عبدالعزيز بقوش |
| ٥٢٦- الثقافات وقيم التقدم | صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون | شوقى جلال |
| ٥٢٧- للحب والحرية (شعر) | نخبة | عبدالغفار مكاوى |
| ٥٢٨- النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى | كيت دانيلر | محمد الحديدى |
| ٥٢٩- خمس مسرحيات قصيرة | كاريل تشرشل | محسن مصيلحى |
| ٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية | السير رونالد ستورس | رءوف عباس |
| ٥٤١- هى تتخيل وهلاوس أخرى | خوان خوسيه مياس | مروة رزق |
| ٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث | نخبة | نعيم عطية |
| ٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية | باتريك بروجان وكريس جرات | وفاء عبدالقادر |
| ٥٤٤- أقدم لك: ميلانى كلاين | روبرت هنشل وآخرون | حمدى الجابرى |
| ٥٤٥- يا له من سباق محموم | فرانسيس كريك | عزت عامر |
| ٥٤٦- ريموس | ت. ب. وايزمان | توفيق على منصور |
| ٥٤٧- أقدم لك: بارت | فيليب تودى وآن كورس | جمال الجزيرى |
| ٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع | ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون | حمدى الجابرى |
| ٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات | بول كوبلى وليتاجانز | جمال الجزيرى |
| ٥٥٠- أقدم لك: شكسبير | نيك جروم وبيرو | حمدى الجابرى |
| ٥٥١- الموسيقى والعولمة | سايمون ماندى | سمحة الخولى |
| ٥٥٢- قصص مثالية | ميجيل دى ثربانتس | على عبد الرءوف البمبى |
| ٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر | دانيال لوفرس | رجاء ياقوت |
| ٥٥٤- مصر فى عهد محمد على | عفاف لطفى السيد مارسوه | عبدالسميع عمر زين الدين |
| ٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين | أناتولى أوتكين | أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى |
| ٥٥٦- أقدم لك: چان بودريار | كريس هوروكس وزوران جيفتك | حمدى الجابرى |
| ٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دى ساد | ستوارت هود وجراهام كرولى | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية | زيودين ساردارويورين فان لون | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٥٥٩- الماس الزائف (رواية) | تشا تشاجى | عبدالحى أحمد سالم |
| ٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر) | محمد إقبال | جلال السعيد الحفناوى |
| ٥٦١- جناح جبريل (شعر) | محمد إقبال | جلال السعيد الحفناوى |
| ٥٦٢- بلايين وبلايين | كارل ساجان | عزت عامر |
| ٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية) | خاثينتو بينابينتى | صبرى محمدى التهامى |
| ٥٦٤- عُش الغريب (مسرحية) | خاثينتو بينابينتى | صبرى محمدى التهامى |
| ٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر | ديبورا ج. جيرنر | أحمد عبدالحميد أحمد |
| ٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى | موريس بيشوب | على السيد على |
| ٥٦٧- الوطن المغتصب | مايكل رايس | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ٥٦٨- الأصولى فى الرواية | عبد السلام حيدر | عبد السلام حيدر |

| | | |
|---|---|---|
| ٥٦٩- موقع الثقافة | هومی بابا | ثائر ديب |
| ٥٧٠- دول الخليج الفارسی | سير رويرت های | يوسف الشارونی |
| ٥٧١- تاريخ النقد الإسبانی المعاصر | إيميليا دی ثوليتا | السيد عبد الظاهر |
| ٥٧٢- الطب فی زمن الفراعنة | برونو أليوا | كمال السيد |
| ٥٧٣- أقدم لك: فرويد | ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتی | جمال الجزيری |
| ٥٧٤- مصر القديمة فی عيون الإيرانيين | حسن بيرنيا | علاء الدين السباعی |
| ٥٧٥- الاقتصاد السياسی للعولمة | نجير وودز | أحمد محمود |
| ٥٧٦- فكر ثربانتس | أمريكو كاسترو | ناهد العشری محمد |
| ٥٧٧- مغامرات بينوكيو | كارلو كولودی | محمد قدری عمارة |
| ٥٧٨- الجماليات عند كيتس وهنت | أيومی ميزوكوشی | محمد إبراهيم وعصام عبد الروف |
| ٥٧٩- أقدم لك: تشومسكی | جون ماهر وجودی جرونز | محيی الدين مزيد |
| ٥٨٠- دائرة المعارف الدولية (مج١) | جون فيزر وبول سيترجز | بإشراف: محمد فتحی عبدالهادی |
| ٥٨١- الحمقی يموتون (رواية) | ماريو بوزو | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٢- مرايا علی الذات (رواية) | هوشنك كلشيری | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٣- الجيران (رواية) | أحمد محمود | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٤- سفر (رواية) | محمود دولت آبادی | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٥- الأمير احتجاب (رواية) | هوشنك كلشيری | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٦- السينما العربية والأفريقية | ليزبيث مالكموس وروی آرمز | سهام عبد السلام |
| ٥٨٧- تاريخ تطور الفكر الصينی | مجموعة من المؤلفين | عبدالعزيز حمدی |
| ٥٨٨- أمنحوتب الثالث | أنييس كابرول | ماهر جويجاتی |
| ٥٨٩- تمبكت العجيبة (رواية) | فيلكس ديبوا | عبدالله عبدالرازق إبراهيم |
| ٥٩٠- أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية | نخبة | محمود مهدی عبدالله |
| ٥٩١- الشاعر والمفكر | هوراتيوس | علی عبدالتواب علی وصلاح رمضان السيد |
| ٥٩٢- الثورة المصرية (جـ١) | محمد صبری السوربونی | مجدی عبدالحافظ وعلی كورخان |
| ٥٩٣- قصائد ساحرة | بول فاليری | بكر الحلو |
| ٥٩٤- القلب السمين (قصة أطفال) | سوزانا تامارو | أمانی فوزی |
| ٥٩٥- الحكم والسياسة فی أفريقيا (جـ٢) | إكوادو بانولی | مجموعة من المترجمين |
| ٥٩٦- الصحة العقلية فی العالم | روبرت ديجارليه وآخرون | إيهاب عبدالرحيم محمد |
| ٥٩٧- مسلمو غرناطة | خوليو كاروباروخا | جمال عبدالرحمن |
| ٥٩٨- مصر وكنعان وإسرائيل | دونالد ريدفورد | بيومی علی قنديل |
| ٥٩٩- فلسفة الشرق | هرداد مهرين | محمود علاوی |
| ٦٠٠- الإسلام فی التاريخ | برنارد لويس | مدحت طه |
| ٦٠١- النسوية والمواطنة | ريان ڤوت | أيمن بكر وسمر الشيشكلی |
| ٦٠٢- ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية | جيمس وليامز | إيمان عبدالعزيز |
| ٦٠٣- النقد الثقافی | آرثر أيزابرجر | وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسی |
| ٦٠٤- الكوارث الطبيعية (مج١) | باتريك ل. أبوت | توفيق علی منصور |
| ٦٠٥- مخاطر كوكبنا المضطرب | إرنست زيبروسكی (الصغير) | مصطفی إبراهيم فهمی |
| ٦٠٦- قصة البردی اليونانی فی مصر | ريتشارد هاريس | محمود إبراهيم السعدنی |

| الرقم | العنوان | المؤلف | المترجم |
|---|---|---|---|
| ٦٠٧- | قلب الجزيرة العربية (جـ١) | هارى سينت فيلبى | صبرى محمد حسن |
| ٦٠٨- | قلب الجزيرة العربية (جـ٢) | هارى سينت فيلبى | صبرى محمد حسن |
| ٦٠٩- | الانتخاب الثقافى | أجنر فوج | شوقى جلال |
| ٦١٠- | العمارة المدجنة | رفائيل لوبث جوثمان | على إبراهيم منوفى |
| ٦١١- | النقد والأيديولوجية | تيرى إيجلتون | فخرى صالح |
| ٦١٢- | رسالة النفسية | فضل الله بن حامد الحسينى | محمد محمد يونس |
| ٦١٣- | السياحة والسياسة | كولن مايكل هول | محمد فريد حجاب |
| ٦١٤- | بيت الأقصر الكبير( رواية) | فوزية أسعد | منى قطان |
| ٦١٥- | عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١١٩٧ إلى ١١٩٩ | أليس بسيرينى | محمد رفعت عواد |
| ٦١٦- | أساطير بيضاء | روبرت يانج | أحمد محمود |
| ٦١٧- | الفولكلور والبحر | هوراس بيك | أحمد محمود |
| ٦١٨- | نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة | تشارلز فيليبس | جلال البنا |
| ٦١٩- | مفاتيح أورشليم القدس | ريمون استانبولى | عايدة الباجورى |
| ٦٢٠- | السلام الصليبى | توماش ماستناك | بشير السباعى |
| ٦٢١- | النوبة المعبر الحضارى | وليم ى. أدمز | فؤاد عكود |
| ٦٢٢- | أشعار من عالم اسمه الصين | أى تشينغ | أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى |
| ٦٢٣- | نوادر جحا الإيرانى | سعيد قانعى | يوسف عبدالفتاح |
| ٦٢٤- | أزمة العالم الحديث | رينيه جينو | عمر الفاروق عمر |
| ٦٢٥- | الجرح السرى | جان جينيه | محمد برادة |
| ٦٢٦- | مختارات شعرية مترجمة (جـ٢) | نخبة | توفيق على منصور |
| ٦٢٧- | حكايات إيرانية | نخبة | عبدالوهاب علوب |
| ٦٢٨- | أصل الأنواع | تشارلس داروين | مجدى محمود المليجى |
| ٦٢٩- | قرن أخر من الهيمنة الأمريكية | نيقولاس جويات | عزة الخميسى |
| ٦٣٠- | سيرتى الذاتية | أحمد بللو | صبرى محمد حسن |
| ٦٣١- | مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر | نخبة | بإشراف: حسن طلب |
| ٦٣٢- | المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا | دولورس برامون | رانيا محمد |
| ٦٣٣- | الحب وفنونه (شعر) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٦٣٤- | مكتبة الإسكندرية | روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين | مصطفى البهنساوى |
| ٦٣٥- | التثبيت والتكيف فى مصر | جودة عبد الخالق | سمير كريم |
| ٦٣٦- | حج يولندة | جناب شهاب الدين | سامية محمد جلال |
| ٦٣٧- | مصر الخديوية | ف. روبرت هنتر | بدر الرفاعى |
| ٦٣٨- | الديمقراطية والشعر | روبرت بن ورين | فؤاد عبد المطلب |
| ٦٣٩- | فندق الأرق (شعر) | تشارلز سيميك | أحمد شافعى |
| ٦٤٠- | ألكسياد | الأميرة أناكومنينا | حسن حبشى |
| ٦٤١- | برتراندرسل (مختارات) | برتراند رسل | محمد قدرى عمارة |
| ٦٤٢- | أقدم لك: داروين والتطور | جوناثان ميلر وبورين فان لون | ممدوح عبد المنعم |
| ٦٤٣- | سفرنامه حجاز (شعر) | عبد الماجد الدريابادى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٦٤٤- | العلوم عند المسلمين | هوارد د.تيرنر | فتح الله الشيخ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٦٤٥- | السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية | تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف | عبد الوهاب علوب |
| ٦٤٦- | قصة الثورة الإيرانية | سيهر ذبيح | عبد الوهاب علوب |
| ٦٤٧- | رسائل من مصر | جون نينيه | فتحى العشرى |
| ٦٤٨- | بورخيس | بياتريث سارلو | خليل كلفت |
| ٦٤٩- | الخوف وقصص خرافية أخرى | جى دى موباسان | سحر يوسف |
| ٦٥٠- | الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط | روجر أوين | عبد الوهاب علوب |
| ٦٥١- | ديليسبس الذى لا نعرفه | وثائق قديمة | أمل الصبان |
| ٦٥٢- | آلهة مصر القديمة | كلود ترونكر | حسن نصر الدين |
| ٦٥٣- | مدرسة الطغاة (مسرحية) | إيريش كستنر | سمير جريس |
| ٦٥٤- | أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١) | نصوص قديمة | عبد الرحمن الخميسى |
| ٦٥٥- | أساطير وآلهة | إيزابيل فرانكو | حليم طوسون ومحمود ماهر طه |
| ٦٥٦- | خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان) | ألفونسو ساسترى | ممدوح البستاوى |
| ٦٥٧- | محاكم التفتيش والموريسكيون | مرثيديس غارثيا أرينال | خالد عباس |
| ٦٥٨- | حوارات مع خوان رامون خيمينيث | خوان رامون خيمينيث | صبرى التهامى |
| ٦٥٩- | قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية | نخبة | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٦٦٠- | نافذة على أحدث العلوم | ريتشارد فايفيلد | هاشم أحمد محمد |
| ٦٦١- | روائع أندلسية إسلامية | نخبة | صبرى التهامى |
| ٦٦٢- | رحلة إلى الجنور | داسو سالدييار | صبرى التهامى |
| ٦٦٣- | امرأة عادية | ليوسيل كليفتون | أحمد شافعى |
| ٦٦٤- | الرجل على الشاشة | ستيفن كوهان وإنا راى هارك | عصام زكريا |
| ٦٦٥- | عوالم أخرى | بول دافيز | هاشم أحمد محمد |
| ٦٦٦- | تطور الصورة الشعرية عند شكسبير | وولفجانج اتش كليمن | جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب |
| ٦٦٧- | الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى | ألفن جولدنر | على ليلة |
| ٦٦٨- | ثقافات العولمة | فريدريك جيمسون وماساو ميوشى | ليلى الجبالى |
| ٦٦٩- | ثلاث مسرحيات | وول شوينكا | نسيم مجلى |
| ٦٧٠- | أشعار جوستاف أدولفو | جوستاف أدولفو بكر | ماهر البطوطى |
| ٦٧١- | قل لى كم مضى على رحيل القطار؟ | جيمس بولدوين | على عبدالأمير صالح |
| ٦٧٢- | مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال | نخبة | إبتهال سالم |
| ٦٧٣- | ضرب الكليم (شعر) | محمد إقبال | جلال الحفناوى |
| ٦٧٤- | ديوان الإمام الخمينى | آية الله العظمى الخمينى | محمد علاء الدين منصور |
| ٦٧٥- | أثينا السوداء (جـ٢، مج١) | مارتن برنال | بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى |
| ٦٧٦- | أثينا السوداء (جـ٢، مج٢) | مارتن برنال | بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى |
| ٦٧٧- | تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١) | إدوارد جرانفيل براون | أحمد كمال الدين حلمى |
| ٦٧٨- | تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢) | إدوارد جرانفيل براون | أحمد كمال الدين حلمى |
| ٦٧٩- | مختارات شعرية مترجمة (جـ٢) | وليام شكسبير | توفيق على منصور |
| ٦٨٠- | سنوات الطفولة (رواية) | وول شوينكا | سمير عبد ربه |
| ٦٨١- | هل يوجد نص فى هذا الفصل؟ | ستانلى فش | أحمد الشيمى |
| ٦٨٢- | نجوم حظر التجوال الجديد (رواية) | بن أوكرى | صبرى محمد حسن |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٦٨٣- | سكين واحد لكل رجل (رواية) | تى. م. ألوكو | صبرى محمد حسن |
| ٦٨٤- | الأعمال القصصية الكاملة (أنا كتنا) (جـ١) | أوراثيو كيروجا | رزق أحمد بهنسى |
| ٦٨٥- | الأعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢) | أوراثيو كيروجا | رزق أحمد بهنسى |
| ٦٨٦- | امرأة محاربة (رواية) | ماكسين هونج كنجستون | سحر توفيق |
| ٦٨٧- | محبوبة (رواية) | فتانة حاج سيد جوادى | ماجدة العنانى |
| ٦٨٨- | الانفجارات الثلاثة العظمى | فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار | فتح الله الشيخ وأحمد السماحى |
| ٦٨٩- | الملف (مسرحية) | تادووش روجيفيتش | هناء عبد الفتاح |
| ٦٩٠- | محاكم التفتيش فى فرنسا | (مختارات) | رمسيس عوض |
| ٦٩١- | ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته | (مختارات) | رمسيس عوض |
| ٦٩٢- | أقدم لك: الوجودية | ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت | حمدى الجابرى |
| ٦٩٣- | أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة) | حاثيم برشيت وآخرون | جمال الجزيرى |
| ٦٩٤- | أقدم لك: دريدا | جيف كولينز وبيل مايبلين | حمدى الجابرى |
| ٦٩٥- | أقدم لك: رسل | ديف روبنسون وجودى جروف | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٦- | أقدم لك: روسو | ديف روبنسون وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٧- | أقدم لك: أرسطو | روبرت ودفين وجودى جروفس | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٨- | أقدم لك: عصر التنوير | ليود سبنسر وأندرزيجى كروز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٩- | أقدم لك: التحليل النفسى | إيفان وارد وأوسكار زارايت | جمال الجزيرى |
| ٧٠٠- | الكاتب وواقعه | ماريو بارجاس يوسا | بسمة عبدالرحمن |
| ٧٠١- | الذاكرة والحداثة | وليم رود فيفيان | منى البرنس |
| ٧٠٢- | الأمثال الفارسية | أحمد وكيليان | محمود علاوى |
| ٧٠٣- | تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢) | إدوارد جرانفيل براون | أمين الشواربى |
| ٧٠٤- | فيه ما فيه | مولانا جلال الدين الرومى | محمد علاء الدين منصور وآخرون |
| ٧٠٥- | فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام | الإمام الغزالى | عبدالحميد مدكور |
| ٧٠٦- | الشفرة الوراثية وكتاب التحولات | جونسون ف. يان | عزت عامر |
| ٧٠٧- | أقدم لك: فالتر بنيامين | هوارد كاليجل وآخرون | وفاء عبدالقادر |
| ٧٠٨- | فراعنة من؟ | دونالد مالكولم ريد | رءوف عباس |
| ٧٠٩- | معنى الحياة | ألفريد أدلر | عادل نجيب بشرى |
| ٧١٠- | الأطفال والتكنولوجيا والثقافة | إيان هاتشباى وجومروان - إليس | دعاء محمد الخطيب |
| ٧١١- | درة التاج | ميرزا محمد هادى رسوا | هناء عبد الفتاح |
| ٧١٢- | ميراث الترجمة: الإلياذة (جـ١) | هوميروس | سليمان البستانى |
| ٧١٣- | ميراث الترجمة: الإلياذة (جـ٢) | هوميروس | سليمان البستانى |
| ٧١٤- | ميراث الترجمة: حديث القلوب | لامنيه | حنا صاوه |
| ٧١٥- | جامعة كل المعارف (جـ١) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٦- | جامعة كل المعارف (جـ٢) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٧- | جامعة كل المعارف (جـ٣) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٨- | جامعة كل المعارف (جـ٤) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٩- | جامعة كل المعارف (جـ٥) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧٢٠- | جامعة كل المعارف (جـ٦) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |

| | | |
|---|---|---|
| ٧٢١- فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١) | هـ. أ. ولفسون | مصطفى لبيب عبد الغنى |
| ٧٢٢- الصفيحة وقصص أخرى | يشار كمال | الصفصافى أحمد القطورى |
| ٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية | إفرايم نيمنى | أحمد ثابت |
| ٧٢٤- اليسار الفرويدى | بول روبنسون | عبده الريس |
| ٧٢٥- الاضطراب النفسى | جون فيتكس | مى مقلد |
| ٧٢٦- الموريسكيون فى المغرب | غييرمو غوثالبيس بوستو | مروة محمد إبراهيم |
| ٧٢٧- حلم البحر (رواية) | باجين | وحيد السعيد |
| ٧٢٨- العولمة: تدمير العمالة والنمو | موريس أليه | أميرة جمعة |
| ٧٢٩- الثورة الإسلامية فى إيران | صادق زيباكلام | هويدا عزت |
| ٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية | أن جاتى | عزت عامر |
| ٧٣١- النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف | مجموعة من المؤلفين | محمد قدرى عمارة |
| ٧٣٢- قصص بسيطة (رواية) | إنجو شولتسه | سمير جريس |
| ٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية) | وليم شيكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٧٣٤- بونابرت فى الشرق الإسلامى | أحمد يوسف | أمل الصبان |
| ٧٣٥- فن السيرة فى العربية | مايكل كوبرسون | محمود محمد مكى |
| ٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ١) | هوارد زن | شعبان مكاوى |
| ٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج٢) | باتريك ل. أبوت | توفيق على منصور |
| ٧٣٨- دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية | جيرار دى جورج | محمد عواد |
| ٧٣٩- دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر | جيرار دى جورج | محمد عواد |
| ٧٤٠- خطابات السلطة | بارى هندس | مرفت ياقوت |
| ٧٤١- الإسلام وأزمة العصر | برنارد لويس | أحمد هيكل |
| ٧٤٢- أرض حارة | خوسيه لاكوادرا | رزق بهنسى |
| ٧٤٣- الثقافة: منظور دارويني | روبرت أونجر | شوقى جلال |
| ٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر) | محمد إقبال | سمير عبد الحميد |
| ٧٤٥- المآثر السلطانية | بيك الدنبلى | محمد أبو زيد |
| ٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١) | جوزيف أ. شومبيتر | حسن النعيمى |
| ٧٤٧- الاستعارة فى لغة السينما | تريفور وايتوك | إيمان عبد العزيز |
| ٧٤٨- تدمير النظام العالمى | فرانسيس بويل | سمير كريم |
| ٧٤٩- إيكولوچيا لغات العالم | ل.ج. كالفيه | باتسى جمال الدين |
| ٧٥٠- الإلياذة | هوميروس | بإشراف: أحمد عتمان |
| ٧٥١- الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى | نخبة | علاء السباعى |
| ٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف | جمال قارصلى | نمر عاروری |
| ٧٥٣- التنمية والقيم | إسماعيل سراج الدين وآخرون | محسن يوسف |
| ٧٥٤- الشرق والغرب | أنّا مارى شيمل | عبدالسلام حيدر |
| ٧٥٥- تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين | أندرو ب. دبيكى | على إبراهيم منوفى |
| ٧٥٦- ذات العيون الساحرة | إنريكى خارديل بونثيلا | خالد محمد عباس |
| ٧٥٧- تجارة مكة | باتريشيا كرون | آمال الروبى |
| ٧٥٨- الإحساس بالعولمة | بروس روبنز | عاطف عبدالحميد |

| | | |
|---|---|---|
| ٧٥٩- النثر الأردى | مولوى سيد محمد | جلال الحفناوى |
| ٧٦٠- الدين والتصور الشعبى للكون | السيد الأسود | السيد الأسود |
| ٧٦١- جيوب مثقلة بالحجارة (رواية) | فيرجينيا وولف | فاطمة ناعوت |
| ٧٦٢- المسلم عدوًا و صديقًا | ماريا سوليداد | عبدالعال صالح |
| ٧٦٣- الحياة فى مصر | أنريكو بيا | نجوى عمر |
| ٧٦٤- ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل) | غالب الدهلوى | حازم محفوظ |
| ٧٦٥- ديوان خواجة الدهلوى (شعر تصوف) | خواجة الدهلوى | حازم محفوظ |
| ٧٦٦- الشرق المتخيل | تييرى هنتش | غازى برو وخليل أحمد خليل |
| ٧٦٧- الغرب المتخيل | نسيب سمير الحسينى | غازى برو |
| ٧٦٨- حوار الثقافات | محمود فهمى حجازى | محمود فهمى حجازى |
| ٧٦٩- أدباء أحياء | فريدريك هتمان | رندا النشار وضياء زاهر |
| ٧٧٠- السيدة بيرفيكتا | بينيتو بيريث جالدوس | صبرى التهامى |
| ٧٧١- السيد سيجوندو سومبرا | ريكاردو جويرالديس | صبرى التهامى |
| ٧٧٢- بريخت ما بعد الحداثة | إليزابيث رايت | محسن مصيلحى |
| ٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (جـ٢) | جون فيزر وبول ستيرجز | بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى |
| ٧٧٤- الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات | مجموعة من المؤلفين | حسن عبد ربه المصرى |
| ٧٧٥- مرآة العروس | نذير أحمد الدهلوى | جلال الحفناوى |
| ٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج١) | فريد الدين العطار | محمد محمد يونس |
| ٧٧٧- الانفجار الأعظم | جيمس إ. ليدسى | عزت عامر |
| ٧٧٨- صفوة المديح | مولانا محمد أحمد ورضا القادرى | حازم محفوظ |
| ٧٧٩- خيوط العنكبوت وقصص أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى |
| ٧٨٠- من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ | غلام رسول مهر | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٧٨١- الطريق إلى بكين | هدى بدران | نبيلة بدران |
| ٧٨٢- المسرح المسكون | مارفن كارلسون | جمال عبد المقصود |
| ٧٨٣- العولمة والرعاية الإنسانية | فيك جورج وبول ويلدنج | طلعت السروجى |
| ٧٨٤- الإساءة للطفل | ديفيد أ. وولف | جمعة سيد يوسف |
| ٧٨٥- تأملات عن تطور ذكاء الإنسان | كارل ساجان | سمير حنا صادق |
| ٧٨٦- المذنبة (رواية) | مارجريت أتوود | سحر توفيق |
| ٧٨٧- العودة من فلسطين | جوزيه بوفيه | إيناس صادق |
| ٧٨٨- سر الأهرامات | ميروسلاف فرنر | خالد أبو اليزيد البلتاجى |
| ٧٨٩- الانتظار (رواية) | هاجين | منى الدروبى |
| ٧٩٠- الفرانكفونية العربية | مونيك بونتو | جيهان العيسوى |
| ٧٩١- العطور ومعامل العطور فى مصر القديمة | محمد الشيمى | ماهر جويجاتى |
| ٧٩٢- دراسات حول القصص القصيرة لإدريس ومحفوظ | منى ميخائيل | منى إبراهيم |
| ٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل | جون جريفيس | رءوف وصفى |
| ٧٩٤- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ٢) | هوارد زن | شعبان مكاوى |
| ٧٩٥- مختارات من الشعر الإسبانى (جـ١) | نخبة | على عبد الرءوف اليمبى |
| ٧٩٦- أفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن | نعوم تشومسكى | حمزة المزينى |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٧٩٧- | الرؤية فى ليلة معتمة (شعر) | نخبة | طلعت شاهين |
| ٧٩٨- | الإرشاد النفسى للأطفال | كاترين جيلدرد ودافيد جيلدرد | سميرة أبو الحسن |
| ٧٩٩- | سلم السنوات | أن تيلر | عبد الحميد فهمى الجمال |
| ٨٠٠- | قضايا فى علم اللغة التطبيقى | ميشيل ماكارثى | عبد الجواد توفيق |
| ٨٠١- | نحو مستقبل أفضل | تقرير دولى | بإشراف: محسن يوسف |
| ٨٠٢- | مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية | ماريا سوليداد | شرين محمود الرفاعى |
| ٨٠٣- | التغيير والتنمية فى القرن العشرين | توماس باترسون | عزة الخميسى |
| ٨٠٤- | سوسيولوجيا الدين | دانييل هيرفيه-ليجيه وجان بول ويلام | درويش الحلوجى |
| ٨٠٥- | من لا عزاء لهم (رواية) | كازو إيشيجورو | طاهر البربرى |
| ٨٠٦- | الطبقة العليا المتوسطة | ماجدة بركة | محمود ماجد |
| ٨٠٧- | يحى حقى: تشريح مفكر مصرى | ميريام كوك | خيرى دومة |
| ٨٠٨- | الشرق الأوسط والولايات المتحدة | ديفيد دابليو ليش | أحمد محمود |
| ٨٠٩- | تاريخ الفلسفة السياسية (جـ١) | ليو شتراوس وجوزيف كروبسى | محمود سيد أحمد |
| ٨١٠- | تاريخ الفلسفة السياسية (جـ٢) | ليو شتراوس وجوزيف كروبسى | محمود سيد أحمد |
| ٨١١- | تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢) | جوزيف أ.شومبيتر | حسن النعيمى |
| ٨١٢- | تأمل العالم: الصورة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية | ميشيل مافيزولى | فريد الزاهى |
| ٨١٣- | لم أخرج من ليلى (رواية) | أنى إرنو | نورا أمين |
| ٨١٤- | الحياة اليومية فى مصر الرومانية | نافتال لويس | أمال الروبى |
| ٨١٥- | فلسفة المتكلمين (مج٢) | هـ. أ. ولفسون | مصطفى لبيب عبدالغنى |
| ٨١٦- | العدو الأمريكى | فيليب روجيه | بدر الدين عرودكى |
| ٨١٧- | مائدة أفلاطون: كلام فى الحب | أفلاطون | محمد لطفى جمعة |
| ٨١٨- | الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ١) | أندريه ريمون | ناصر أحمد وباتسى جمال الدين |
| ٨١٩- | الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ٢) | أندريه ريمون | ناصر أحمد وباتسى جمال الدين |
| ٨٢٠- | ميراث الترجمة: هملت (مسرحية) | وليم شكسبير | طانيوس أفندى |
| ٨٢١- | هفت بيكر (شعر) | نور الدين عبد الرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٨٢٢- | فن الرباعى (شعر) | نخبة | محمد نور الدين عبد المنعم |
| ٨٢٣- | وجه أمريكا الأسود (شعر) | نخبة | أحمد شافعى |
| ٨٢٤- | لغة الدراما | دافيد برتش | ربيع مفتاح |
| ٨٢٥- | ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) | ياكوب بوكهارت | عبد العزيز توفيق جاويد |
| ٨٢٦- | ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (جـ٢) | ياكوب بوكهارت | عبد العزيز توفيق جاويد |
| ٨٢٧- | أمل مطروح: البدو والمستوطنون والذين يقضون العطلات | دونالد پـكول وثريا تركى | محمد على فرج |
| ٨٢٨- | ميراث الترجمة: النظرية النسبية | ألبرت أينشتين | رمسيس شحاتة |
| ٨٢٩- | مناظرة حول الإسلام والعلم | إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى | مجدى عبد الحافظ |
| ٨٣٠- | رق العشق | حسن كريم بور | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٣١- | ميراث الترجمة: تطور علم الطبيعة | ألبرت أينشتين وليو پولد إنفلد | محمد النادى وعطية عاشور |
| ٨٣٢- | تاريخ التحليل الاقتصادى (جـ٣) | جوزيف أ.شومبيتر | حسن النعيمى |
| ٨٣٣- | الفلسفة الألمانية | فرنر شميدرس | محسن الدمرداش |
| ٨٣٤- | كنز الشعر | ذبيح الله صفا | محمد علاء الدين منصور |

| | | |
|---|---|---|
| ٨٣٥- تشيخوف: حياة فى صور | بيتر أوريان | علاء عزمى |
| ٨٣٦- بين الإسلام والغرب | مرثيس غارثيا | ممدوح البستاوى |
| ٨٣٧- عناكب فى المصيدة | ناتاليا فيكو | على فهمى عبدالسلام |
| ٨٣٨- فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى | نعوم تشومسكى | لبنى صبرى |
| ٨٣٩- أقدم لك: النظرية النقدية | ستيوارت سين وبورين فان لون | جمال الجزيرى |
| ٨٤٠- الخواتم الثلاثة | جوتهولد ليسينج | فوزية حسن |
| ٨٤١- هملت: أمير الدانمارك | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٨٤٢- منظومة مصيبت نامه (مج٢) | فريد الدين العطار | محمد محمد يونس |
| ٨٤٣- من روائع القصيد الفارسى | نخبة | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٤٤- دراسات فى الفقر والعولمة | كريمة كريم | سمير كريم |
| ٨٤٥- غياب السلام | نيكولاس جويات | طلعت الشايب |
| ٨٤٦- الطبيعة البشرية | ألفريد أدلر | عادل نجيب بشرى |
| ٨٤٧- الحياة بعد الرأسمالية | مايكل ألبرت | أحمد محمود |
| ٨٤٨- ميراث الترجمة: تاريخ الدولة العربية | يوليوس فلهاوزن | عبد الهادى أبو ريدة |
| ٨٤٩- سونيتات شكسبير | وليم شكسبير | بدر توفيق |
| ٨٥٠- الخيال، الأسلوب، الحداثة | مقالات مختارة | جابر عصفور |
| ٨٥١- ميراث الترجمة: الطب التجريبى | كلود برنار | يوسف مراد |
| ٨٥٢- العلم والحقيقة | ريتشارد دوكنز | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٨٥٣- العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج١) | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٨٥٤- العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج٢) | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٨٥٥- فهم الاستعارة فى الأدب | جيرارد ستيم | محمد أحمد حمد |
| ٨٥٦- القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى | فرانثيسكو ماركيث بانو بيانويا | عائشة سويلم |
| ٨٥٧- نادجا (رواية) | أندريه بريتون | كامل عويد العامرى |
| ٨٥٨- جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية | ثيو هرمانز | بيومى قنديل |
| ٨٥٩- السياسة فى الشرق القديم | إيف شيمل | مصطفى ماهر |
| ٨٦٠- مصر وأوروبا | القاضى فان بملن | لطيفة سالم |
| ٨٦١- الإسلام والمسلمون فى أمريكا | جين سميث | محمد الخولى |
| ٨٦٢- ببغاء الكاكاتو | أرتور شنيتسلر | محسن الدمرداش |
| ٨٦٣- لقاء بالشعراء | على أكبر دلفى | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٦٤- أوراق فلسطينية | دورين إنجرامز | عبد الرحيم الرفاعى |
| ٨٦٥- فكرة الثقافة | تيرى إيجلتون | شوقى جلال |
| ٨٦٦- رسائل خمس فى الآفاق والأنفس | مجموعة من المؤلفين | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٦٧- المهمة الاستوائية (رواية) | ديفيد مايلو | صبرى محمد حسن |
| ٨٦٨- الشعر الفارسى المعاصر | ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٦٩- تطور الثقافة | روبن دونبار وآخرون | شوقى جلال |
| ٨٧٠- عشر مسرحيات (جـ١) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٨٧١- عشر مسرحيات (جـ٢) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٨٧٢- كتاب الطاو | لاوتسو | محسن فرجانى |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٨٧٣- | معلمون لمدارس المستقبل | تقرير صادر عن اليونسكو | بهاء شاهين |
| ٨٧٤- | النهر الخالد (مج١) | جاويد إقبال | ظهور أحمد |
| ٨٧٥- | النهر الخالد (مج٢) | جاويد إقبال | ظهور أحمد |
| ٨٧٦- | دراسات فى الموسيقى الشرقية (جـ١) | هنرى جورج فارمر | أمانى المنياوى |
| ٨٧٧- | أدب الجدل والدفاع فى العربية | موريتس شتينشنيدر | صلاح محجوب |
| ٨٧٨- | ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ١) | تشارلز دوتى | صبرى محمد حسن |
| ٨٧٩- | ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ٢) | تشارلز دوتى | صبرى محمد حسن |
| ٨٨٠- | الواحات المفقودة | أحمد حسنين بك | عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه |
| ٨٨١- | التنويريون ودورهم فى خدمة المجتمع | جلال آل أحمد | هويدا عزت |
| ٨٨٢- | ميراث الترجمة: أغانى شيراز (جـ١) | حافظ الشيرازى | إبراهيم الشواربى |
| ٨٨٣- | ميراث الترجمة: أغانى شيراز (جـ٢) | حافظ الشيرازى | إبراهيم الشواربى |
| ٨٨٤- | تعلم الأطفال الصغار | باربرا تيزار ومارتن هيوز | محمد رشدى سالم |
| ٨٨٥- | روح الإرهاب | جان بودريار | بدر عرودكى |
| ٨٨٦- | الترجمة والإمبراطورية | دوجلاس روبنسون | ثائر ديب |
| ٨٨٧- | غزليات سعدى (شعر) | سعدى الشيرازى | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٨٨- | أزهار مسلك الليل (رواية) | مريم جعفرى | هويدا عزت |
| ٨٨٩- | ميرات الترجمة: سارتوريس | وليم فوكنر | ميخائيل رومان |
| ٨٩٠- | منتخبات أشعار فراغى | مخدومقلى فراغى | الصفصافى أحمد القطورى |
| ٨٩١- | مفاوضات مع الموتى | مارجريت أتوود | عزة مازن |
| ٨٩٢- | تاريخ المسيحية الشرقية | عزيز سوريال عطية | إسحاق عبيد |
| ٨٩٣- | عبادة الإنسان الحر | برتراند راسل | محمد قدرى عمارة |
| ٨٩٤- | الطريق إلى مكة | محمد أسد | رفعت السيد على |
| ٨٩٥- | وادى الفوضى (رواية) | فريدريش دورينمات | يسرى خميس |
| ٨٩٦- | شعر الضفاف الأخرى | نخبة | زين العابدين فؤاد |
| ٨٩٧- | اختراق الجزيرة العربية | ديفيد جورج هوجارث | صبرى محمد حسن |
| ٨٩٨- | الإسلام والعلم | برويز أمير على بهائى | محمود خيال |
| ٨٩٩- | الدبلوماسية الفاعلة | بيتر مارشال | أحمد مختار الجمال |
| ٩٠٠- | تيارات نقدية محدثة | مقالات مختارة | جابر عصفور |
| ٩٠١- | مختارات من شعر لى جاو شينج | لى جاو شينج | عبد العزيز حمدى |
| ٩٠٢- | آلهة مصر القديمة وأساطيرها | روبرت أرنولد | مروة الفقى |
| ٩٠٣- | أفلام ومناهج (مج١) | بيل نيكولز | حسين بيومى |
| ٩٠٤- | أفلام ومناهج (مج٢) | بيل نيكولز | حسين بيومى |
| ٩٠٥- | تراث الهند | ج. ت. جارات | جلال السعيد الحفناوى |
| ٩٠٦- | أسس الحوار فى القرآن | هيربرت بوسة | أحمد هويدى |
| ٩٠٧- | أرثر.. متعة الحياة (رواية) | فرانسواز جيرو | فاطمة خليل |
| ٩٠٨- | الحلقة النقدية | ديفيد كوزنز هوى | خالدة حامد |
| ٩٠٩- | الفنون والآداب تحت ضغط العولمة | جوويست سمايرز | طلعت الشايب |
| ٩١٠- | بروميثيوس بلا قيود | دافيد س. لينس | مى رفعت سلطان |

| الرقم | العنوان | المؤلف | المترجم |
| --- | --- | --- | --- |
| -٩١١ | غبار النجوم | جون جريبين | عزت عامر |
| -٩١٢ | ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقى (جـ١) | روايات مختارة | يحيى حقى |
| -٩١٣ | ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقى (جـ٢) | مسرحيات مختارة | يحيى حقى |
| -٩١٤ | ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقى (جـ٣) | ديزموند ستيوارت | يحيى حقى |
| -٩١٥ | المرأة فى أثينا: الواقع والقانون | روجر جست | منيرة كروان |
| -٩١٦ | الجدلية الاجتماعية | أنور عبد الملك | سامية الجندى وعبدالعظيم حماد |
| -٩١٧ | موسوعة كمبريدج (جـ١) | نخبة | إشراف: أحمد عتمان |
| -٩١٨ | موسوعة كمبريدج (جـ٤) | نخبة | إشراف: فاطمة موسى |
| -٩١٩ | موسوعة كمبريدج (جـ٩) | نخبة | إشراف: رضوى عاشور |
| -٩٢٠ | خليل جبران: حياته وعالمه | چين جبران وجبران خليل جبران | فاطمة قنديل |
| -٩٢١ | لله الأمر (رواية) | أحمدو كوروما | ثريا إقبال |
| -٩٢٢ | الموريسكيون فى إسبانيا وفى المنفى | ميكيل دى إيبالثا | جمال عبد الرحمن |
| -٩٢٣ | ملحمة حرب الاستقلال (شعر) | ناظم حكمت | محمد حرب |
| -٩٢٤ | حتشبسوت: عظمة وسحر وغموض | كريستيان دى روش نوبلكور | فاطمة عبد الله |
| -٩٢٥ | رمسيس الثانى: فرعون المعجزات | كريستيان دى روش نوبلكور | فاطمة عبد الله |
| -٩٢٦ | ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ٢، مجـ١) | تشارلز دوتى | صبرى محمد حسن |
| -٩٢٧ | ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ٢، مجـ٢) | تشارلز دوتى | صبرى محمد حسن |
| -٩٢٨ | سجون الضوء | كيتى فرجسون | عزت عامر |
| -٩٢٩ | نشأة الإنسان (مجـ١) | تشارلس داروين | مجدى المليجى |
| -٩٣٠ | نشأة الإنسان (مجـ٢) | تشارلس داروين | مجدى المليجى |
| -٩٣١ | نشأة الإنسان (مجـ٣) | تشارلس داروين | مجدى المليجى |
| -٩٣٢ | ميراث الترجمة: حدائق السحر فى دقائق الشعر | رشيدالدين العمرى | إبراهيم الشواربى |
| -٩٣٣ | اللاعقلانية الشعرية | كارلوس بوسونيو | على منوفى |
| -٩٣٤ | محنة الكاتب الأفريقى | تشارلز لارسون | طلعت الشايب |
| -٩٣٥ | تاريخ الفن الألمانى | فولكر جيبهارت | علا عادل |
| -٩٣٦ | بيولوجيا الجحيم | إد ريجيس | أحمد فوزى عبد الحميد |
| -٩٣٧ | هيا نحكى (قصص أطفال) | أحمد ندالو | عبدالحى سالم |
| -٩٣٨ | الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر | بيير بورديو | سعيد العليمى |
| -٩٣٩ | سجن العقل | ستيفن جونسون | أحمد مستجير |
| -٩٤٠ | اليابان الحديثة: قضايا وآراء | مجموعة مقالات | علاء على زين العابدين |
| -٩٤١ | الجماليات لم يولدن بعد | آى كوينى أرماه | صبرى محمد حسن |
| -٩٤٢ | القرن الجديد | إريك هوبسبوم | وجيه سمعان عبد المسيح |
| -٩٤٣ | لقاء فى الظلام | مختارات من القصص الأفريقية | محمد عبد الواحد |
| -٩٤٤ | الكونترباص | باتريك زوسكيند | سمير جريس |
| -٩٤٥ | ميراث الترجمة: أحلام يقظة جوال منفرد | چان چاك روسو | ثريا توفيق |
| -٩٤٦ | الزار ومظاهره المسرحية فى إثيوبيا | ميشيل ليريس | محمد مهدى قناوى |
| -٩٤٧ | ماوراء المعنى والحقيقة | برتراند راسل | محمد قدرى عمارة |
| -٩٤٨ | أفريقيا منذ عام ١٨٠٠ | رونالد أوليفر وأنتونى أتمور | فريد چورج بورى |

٩٤٩- مقبرة الصدأ — أندريه فيش — نافع معلا
٩٥٠- فى علم الكتابة — چاك ديريدا — منى طلبة وأنور مغيث
٩٥١- الاتهام (رواية) — فريدريش دورينمات — عماد حسن بكر
٩٥٢- العبد ومسرحيات أخرى — أميرى بركة — نعيمة عبد الجواد
٩٥٣- مختارات من الشعر الإسبانى (جـ٢) — نخبة من الشعراء — على عبد الرءوف البمبى
٩٥٤- الأصول الاجتماعية للسياسة الترسمية فى عهد محمد على — فرد لوسون — عنان الشهاوى
٩٥٥- الطب والأطباء — سيلفيا شيفولو — ماجدة أباظة
٩٥٦- نعم، ليست لدينا نيوترونات — أ. ك. ديونى — سمير حنا صادق
٩٥٧- الحركات الاجتماعية: (١٧٦٨-٢٠٠٤) — تشارلز تلى — ربيع وهبة
٩٥٨- أصوات على هامش الحرب — مريام كوك — صلاح حزين
٩٥٩- الموريسكيون فى الفكر التاريخى — ميغيل أنخيل بونيس — وسام محمد جزر
٩٦٠- محمد على الكبير — الأمير عثمان إبراهيم وكارولين وهلى كورخان — هدى كشرود
٩٦١- ميراث الترجمة: شعر الرعاة — مختارات من الأدب اليونانى — محمد صقر خفاجة
٩٦٢- مدخل إلى الفلسفة — وليام جيمس إيرل — عادل مصطفى
٩٦٣- منتخبات شعرية — حسن رضا خان الهندى — فاطمة سيد عبد المجيد
٩٦٤- أصول التطرف — كيمبرلى بليكر — هبة رءوف وتامر محمد عبد الوهاب
٩٦٥- روح مصر القديمة — أنا رويز — إكرام يوسف
٩٦٦- ميراث الترجمة: ما وراء الطبيعة فى إيران — محمد إقبال — حسين مجيب المصرى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٠٣٧٥ / ٢٠٠٥

تم تصوير وطبع هذا الكتاب من نسخة مطبوعة